Nicolás Lo Guercio
Felipe Rocha Lima Santos
Waldomiro J. Silva Filho
Organizadores

Desacordos

ensaios em epistemologia

EDUFBA

Desacordos: ensaios em epistemologia

Nicolás Lo Guercio
Felipe Rocha Lima Santos
Waldomiro J. Silva Filho
(orgs.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

LO GUERCIO, N., SANTOS, F. R. L., and SILVA FILHO, W. J., eds. *Desacordos*: ensaios em epistemologia [online]. Salvador: EDUFBA, 2024, 305 p. ISBN: 978-65-5630-899-9. https://doi.org/10.7476/9786556308999.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

Os desacordos estão presentes em todas as esferas da vida humana, da vida comum à política e às ciências. Muitos desacordos envolvem questões aparentemente triviais, como qual é o melhor jogador de futebol da história. Entretanto, também enfrentamos desacordos sobre crenças e valores fundamentais, que são essenciais para a nossa vida prática, moral e intelectual. Tais divergências abrangem desde questões como a existência de Deus e a moralidade do aborto, até debates sobre o impacto do aquecimento global e a legitimidade da linguagem inclusiva.

Este livro reúne pela primeira vez em língua portuguesa um conjunto de textos que discutem o estatuto filosófico dos desacordos e sua relevância para o debate sobre alguns dos principais temas da epistemologia contemporânea.

De certo modo, a filosofia nasceu como uma forma de expressar e valorizar "desacordos legítimos" e para educar as pessoas a enfrentar a incontornável possibilidade de conflito de opiniões.

Neste livro, a leitora será apresentada às principais teorias e abordagens sobre os desacordos no debate filosófico contemporâneo e suas implicações para nossas vidas cognitivas, morais, religiosas e políticas.

Desacordos

ensaios em epistemologia

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Reitor
Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor
Penildon Silva Filho

EDUFBA

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Susane Santos Barros

Conselho Editorial

Titulares
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Cleise Furtado Mendes
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
George Mascarenhas de Oliveira
Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté
Mônica Neves Aguiar da Silva

Suplentes
José Amarante Santos Sobrinho
Lorene Pinto
Lúcia Matos
Lynn Alves
Paola Berenstein Jacques
Rafael Moreira Siqueira

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CAPES

Nicolás Lo Guercio
Felipe Rocha Lima Santos
Waldomiro J. Silva Filho
Organizadores

Desacordos

ensaios em epistemologia

Salvador
Edufba
2024

2024, autores.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba. Feito o Depósito Legal.
Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
em vigor no Brasil desde 2009.

Coordenação editorial
Cristovão Mascarenhas

Coordenação gráfica
Edson Nascimento Sales

Coordenação de produção
Gabriela Nascimento

Assistente editorial
Bianca Rodrigues de Oliveira

Capa e projeto gráfico
Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

Revisão
Mariana Leiro Cal

Revisão de provas
Mariana da Cruz dos Santos

Normalização
Bianca Rodrigues de Oliveira

Imagem da capa gerada por IA
Imagine.art, por Waldomiro Filho

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

Desacordos : ensaios em epistemologia / Nicolás Lo Guercio, Felipe Rocha Lima Santos, Waldomiro J. Silva Filho, organizadores. – Salvador : EDUFBA, 2024.
305 p.

ISBN: 978-65-5630-647-6

1. Epistemologia social. 2. Crença e dúvida. 3. Filosofia da linguagem. I. Lo Guercio, Nicolás. II. Santos, Felipe Rocha Lima. III. Silva Filho, Waldomiro José.

CDU 165

Elaborada por Selma Matos / CRB-5: BA-001001

Editora afiliada à

ASOCIACION DE EDITORIALES UNIVERSITARIAS DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n – *Campus* de Ondina
40170-115 – Salvador, Bahia / Tel.: +55 71 3283-6164
edufba@ufba.br / https://edufba.ufba.br

Este livro é dedicado à memória de Alvin I. Goldman (1938-2024). Sua obra filosófica abriu um novo horizonte para as investigações em epistemologia.

AGRADECIMENTOS

Este livro foi organizado com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), órgão que historicamente tem contribuído para o avanço do ensino e da pesquisa de excelência no Brasil ao dar sustentação aos programas de pós-graduação. A Capes construiu um rigoroso sistema de avaliação e uma criteriosa ação de incentivo financeiro para que o Brasil passasse a alcançar o patamar dos países mais desenvolvidos no campo da ciência e das humanidades. Esperamos que ela continue realizando sua missão.

A organização deste livro não seria possível sem o apoio do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA) e sem o trabalho diligente de Antonio A. Lyrio Neto, da Coordenação de Fomento de Pós-Graduação da Pró-Reitoria de Pesquisa, Criação e Inovação da UFBA (Propci), e Flávia Garcia Rosa, ex-diretora da Editora Universitária da UFBA (Edufba) – editora profundamente comprometida com a difusão do trabalho acadêmico de qualidade para além dos muros da universidade. Os organizadores desta coletânea se beneficiaram de Bolsa de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (proc. nº 311816/2019-3) e da Bolsa para Professor Visitante Júnior Capes-Print-UFBA (proc. 88887.569414/2020-00).

Agradecemos também especialmente a todos os colaboradores e tradutores que participaram deste livro, a fim de contribuir com seu conhecimento para esta que é uma das primeiras coletâneas na língua portuguesa sobre a epistemologia do desacordo. Esperamos que este livro possa ser um ponto de partida para todos os estudantes e pesquisadores interessados nesse tema, que tem sido bastante discutido no cenário da epistemologia contemporânea em todo o mundo.

SUMÁRIO

13 **DESACORDOS INTELECTUAIS**
uma breve apresentação
Nicolás Lo Guercio
Felipe Rocha L. Santos
Waldomiro J. Silva Filho

41 **O QUE É O DESACORDO PROFUNDO?**
Chris Ranalli
TRADUÇÃO: *BRUNO TENÓRIO COELHO*

85 **EXPLICANDO O DESACORDO**
Ramiro Caso
TRADUÇÃO: *ADRIANO LUCAS CONCEIÇÃO NUNES*

115 **VARIEDADES DE DESACORDOS ESTÉTICOS**
Eleonora Orlando
TRADUÇÃO: *LUCAS JAIRO CERVANTES BISPO*

147 **O CONTEXTUALISMO E AS QUESTÕES DA SUBDETERMINAÇÃO SEMÂNTICA E DOS DESACORDOS SEM FALTA**
Eduarda Calado Barbosa

169 **(DES)ACORDOS LÓGICOS**

Natalia Buacar

TRADUÇÃO: *BRUNA SCHNEID DA SILVA*

197 **DOIS ARGUMENTOS CÉTICOS PARA O DESACORDO RELIGIOSO**

Juliomar Marques Silva

225 **"A LÓGICA DOS DESACORDOS PROFUNDOS"** uma releitura

Gustavo Arroyo

TRADUÇÃO: *FELIPE ROCHA L. SANTOS*

251 **DESACORDOS PROFUNDOS EM METAFÍSICA DA CIÊNCIA**

Bruno Borge

Nicolás Lo Guercio

TRADUÇÃO: *SÂMARA ARAÚJO COSTA*

273 **PARA CONVERSAR, DOIS** elementos para uma epistemologia da conversação

Waldomiro J. Silva Filho

301 **SOBRE OS AUTORES**

DESACORDOS INTELECTUAIS

DESACORDOS INTELECTUAIS

uma breve apresentação

NICOLÁS LO GUERCIO
FELIPE ROCHA L. SANTOS
WALDOMIRO J. SILVA FILHO

INTRODUÇÃO

O desacordo atinge todas as esferas da vida humana. Muitas dessas divergências são sobre o que fazer, por exemplo, sobre o que comprar para o jantar, onde passar as férias ou quem convidar para uma festa. Outras vezes, em vez disso, discordamos sobre o que acreditar, por exemplo, sobre se Carlos Gardel era argentino ou francês. Vários desses desacordos são insignificantes ou frívolos. No entanto, também discordamos em questões fundamentais para nossa vida prática, moral e intelectual. Assim, discordamos sobre como resolver o problema da insegurança, o papel do Estado na redistribuição da riqueza, a existência de Deus, a moralidade (e legalidade) do aborto, a causa da extinção dos dinossauros, o impacto do aquecimento global, a moralidade do ato de comer carne, a legitimidade da linguagem inclusiva etc.

Dada a onipresença do fenômeno e sua importância para nossa vida intelectual e prática, era de se esperar que o assunto despertasse o interesse

dos filósofos. No entanto, embora o desacordo tenha sido temática filosófica desde os tempos antigos – Sexto Empírico refletiu sobre suas possíveis consequências céticas (Annas; Barnes, 2000) –, a questão recuperou recentemente um lugar de destaque na reflexão filosófica na segunda metade do século XX e, especialmente, nas últimas duas décadas, fundamentalmente em relação à epistemologia (Christensen; Lackey, 2013; Feldman; Warfield, 2010; Frances, 2014), à filosofia da linguagem (Kölbel, 2002; Macfarlane, 2014) e à filosofia do discurso normativo em geral – por exemplo, metaética (Mackie, 1977; Tersman, 2006), entre muitos outros. Da mesma forma, o desacordo ocupa um lugar importante para disciplinas filosóficas como a filosofia da religião, a filosofia da ciência e a filosofia da lógica.

Este livro busca oferecer uma visão geral de alguns dos debates filosóficos contemporâneos em torno da noção de desacordo, a partir da discussão de propostas originais formuladas, em sua maioria, por filósofas e filósofos sul-americanos. Nesta introdução, apresentaremos um quadro geral da discussão sobre o desacordo, para auxiliar com a leitura dos textos contidos nesta coletânea, assim como uma breve descrição dos textos que se seguem.

O QUE É UM DESACORDO?

Os debates filosóficos discutidos neste volume referem-se à noção de desacordo. Mas o que é um desacordo? Em princípio, temos um conceito intuitivo e pré-teórico de desacordo que aplicamos em nosso dia a dia, e que poderia ser resumido mais ou menos assim: duas pessoas estão em desacordo quando têm opiniões incompatíveis sobre um assunto. No entanto, basta refletir um pouco sobre a questão para ver que a noção intuitiva de desacordo é muito vaga. Por um lado, essa definição classifica como situações de desacordo aquelas em que duas pessoas adotam atitudes não cognitivas incompatíveis em relação ao mesmo objeto ou evento, por exemplo, uma situação em que o Nicolas quer que o Boca Juniors ganhe a partida, e a Marina quer que o Boca Juniors perca (vamos

chamá-los de *desacordos ordinários*). Por outro lado, essa definição inclui disputas que dizem respeito à existência de planos ou intenções práticas incompatíveis (vamos chamá-los de *desacordos práticos*). Assim, a definição implica que André e seu locador discordem se o primeiro deve pagar no máximo 1.000 reais de aluguel, enquanto o segundo pretende cobrar 1.100 reais de aluguel. Por fim, o conceito intuitivo de desacordo inclui casos em que dois indivíduos adotam atitudes doxásticas incompatíveis com o mesmo conteúdo, por exemplo, casos em que Eleonora acredita que os humanos usam apenas dez por cento do nosso cérebro, enquanto Mateus acredita que essa proposição é falsa (vamos chamá-los de *desacordos doxásticos*).

Esses três tipos de desacordo são de natureza diferente e levantam questões e problemas diferentes. O objeto central deste livro são os desacordos do terceiro tipo, ou seja, os desacordos doxásticos. No entanto, o conceito de desacordo doxástico tem suas próprias desvantagens. Conforme afirmado no parágrafo anterior, existe um desacordo doxástico entre dois indivíduos quando adotam atitudes doxásticas incompatíveis em relação ao mesmo conteúdo. No entanto, tanto a noção de conteúdo quanto a noção de incompatibilidade estão longe de ser óbvias. Assim, por exemplo, se conteúdo é entendido, como de costume, pelas *condições de verdade* de uma sentença, emissão ou atitude proposicional, um indivíduo que acredita "2 + 2 = 4" e aquele que rejeita "27 + 18 = 45" ainda discordam: primeiro, todas as afirmações necessariamente verdadeiras têm as mesmas condições de verdade, de modo que, de acordo com os critérios anteriores, ambas as crenças têm o mesmo conteúdo; em segundo lugar, um dos sujeitos tem uma atitude de crença enquanto o outro tem uma atitude de rejeição, de modo que eles têm atitudes incompatíveis. No entanto, intuitivamente, esse não é um caso de desacordo. O exemplo deixa claro o seguinte: para abordar os problemas filosóficos que envolvem a noção de desacordo, é necessário primeiro caracterizar adequadamente esse conceito. E isso, no entanto, pode ser mais complicado do que parece à primeira vista.

O DESACORDO NA EPISTEMOLOGIA

A epistemologia avalia a vida doxástica dos agentes, ou seja, seus processos de formação, abandono e modificação de crenças (e outros estados doxásticos) em virtude de seu desempenho *vis-à-vis* certos objetivos epistêmicos, fundamentalmente o de acreditar no que é verdadeiro e evitar acreditar no que é falso. Para tanto, a epistemologia apela a conceitos claramente normativos relacionados aos objetivos mencionados, como os conceitos de conhecimento, justificação e racionalidade. Tradicionalmente, a epistemologia estudou esses conceitos desde uma perspectiva individualista, ou seja, como realizações epistêmicas puramente individuais. A recente discussão epistemológica sobre desacordo, entretanto, ocorre dentro do escopo da *epistemologia social*. Trata-se do estudo da dimensão social da vida doxástica dos agentes, ou seja, a forma como a formação, abandono ou modificação de seus estados doxásticos são afetados pela interação.

A diferença entre essas duas abordagens pode ser vista, entre outras coisas, em suas respectivas análises das diferentes fontes de evidência que apoiam o conhecimento, a justificativa e assim por diante. A epistemologia tradicional discute e analisa fontes de evidência puramente individuais: percepção, memória, inferência e introspecção. Em vez disso, a epistemologia social lida com o que Goldman (2011) denomina *evidência social*, isto é, evidência que diz respeito aos atos comunicativos ou aos estados doxásticos de outros indivíduos. O testemunho constitui a principal fonte de evidência a respeito dos atos comunicativos de outras pessoas. O desacordo, por sua vez, constitui evidência do conhecimento dos estados doxásticos de outros agentes. Assim, a partir de uma perspectiva da epistemologia social, podemos fazer perguntas como: como um agente deveria modificar suas crenças (se é que deve modificá-las) em virtude desse tipo de evidência? Como o conhecimento de que outro sujeito formou uma atitude doxástica incompatível com a sua própria deve afetar os estados doxásticos de um sujeito?

É fato que o desacordo muitas vezes nos leva a modificar nossas opiniões. Muitas vezes, isso se deve à habilidade retórica do interlocutor,

ao desejo de pertencer a um determinado grupo ou à falta de reflexão sobre o assunto em si. Em outras ocasiões, um pouco mais interessantes do ponto de vista epistêmico, o impacto da discordância sobre nossas crenças é indireto: a necessidade de resolver o conflito estimula a coleta de novas evidências ou estimula uma reflexão mais profunda sobre as evidências que você já tem, e isso leva os sujeitos a modificarem suas crenças também. Existem ainda outros casos, entretanto, de especial interesse para o epistemólogo, como quando o mero descobrimento da existência de um desacordo tem, ou talvez *devesse* ter, um impacto doxástico.

Isso fica mais ou menos claro nos casos de desacordo com "superiores" epistêmicos, ou seja, indivíduos com mais e/ou melhores evidências sobre o assunto em questão, e epistemicamente mais virtuosos (mais inteligentes, atenciosos, imparciais etc.). Para ver o ponto, considere o seguinte exemplo: João acredita firmemente que os humanos usam apenas dez por cento de seus cérebros. Porém, ao consultar um neurologista, especialista no assunto, ele garante que essa crença é infundada. Intuitivamente, depois de conhecer a opinião do especialista, João deve modificar sua opinião. Reconhecer que suas crenças estão em conflito com as de um especialista é um bom motivo para pensar que você está errado. Mais precisamente, esse tipo de desacordo parece indicar que há evidências de que João não tem que apoiar uma posição contrária à sua, ou que João julgou mal as evidências que possui, ou ambas. Observe, além disso, que o desacordo não fornece a João evidência *direta* sobre a proposição em questão (João não sabe as razões do especialista para acreditar no que ele acredita), nem o ilumina diretamente sobre o verdadeiro significado ou valor das evidências que ele possui. Em princípio, parece que é a mera descoberta de seu desacordo com o especialista que deve fazer com que ele mude de posição[1].

No entanto, o exemplo mencionado anteriormente é relativamente incontroverso: há algum consenso de que as opiniões dos especialistas

1 Também parece ser o caso que um *expert* não deve mudar de opinião quando está em desacordo com um leigo.

têm considerável impacto epistêmico[2]. Muito mais complicado é o caso de desacordos entre *pares epistêmicos*, ou seja, entre sujeitos com aproximadamente as mesmas evidências e as mesmas virtudes cognitivas. Quais deveriam ser as consequências da descoberta do desacordo, nesses casos? Muitos filósofos argumentam que o desacordo com um par epistêmico requer que o sujeito reduza significativamente a confiança em sua opinião inicial (vários até argumentam que o julgamento sobre o assunto deve ser suspenso). Essa posição é frequentemente chamada de *conciliacionismo* (Cohen, 2013; Elga, 2007; Feldman, 2006). Por outro lado, alguns argumentam a favor de uma posição *inflexível* (ou *anti-conciliacionista*), segundo a qual muitas vezes é racional para os sujeitos envolvidos em um desacordo entre pares manter sua posição original (Frances, 2013; Sosa, 2010; Van Inwagen, 1996)[3].

A intuição subjacente ao conciliacionismo pode ser resumida da seguinte forma: o fato de alguém tão informado e inteligente quanto eu chegar a uma conclusão incompatível com a minha indica que eu mesmo poderia ter cometido um erro e, por isso, deveria reduzir a confiança em minha opinião original. Uma forma de tornar essa intuição mais precisa é a seguinte: o reconhecimento do desacordo com um par epistêmico me fornece Evidências de Segunda Ordem (ESO), ou seja, evidências sobre a existência ou peso da evidência de primeira ordem, que derrota a minha crença inicial[4]. Consequentemente, devo estar um pouco menos confiante

2 Esse acordo não é unânime. Frances (2013), por exemplo, argumentou que, em algumas áreas da filosofia, é possível manter sua própria posição ainda que esteja em conflito com a opinião de diversos *experts*.

3 Existem posições alternativas. Kelly (2010), por exemplo, defende a *teoria da evidência total*, segundo a qual não é possível dar um veredito geral em relação aos desacordos entre pares, pois é necessário considerar toda a evidência disponível e analisar as situações caso por caso. Já Christensen (2010, 2016) argumenta que a situação levanta um dilema epistêmico, segundo o qual qualquer resposta (conciliacionista ou obstinada) viola algum ideal epistêmico.

4 Existe uma diferença entre os derrotadores solapadores (*undercutting defeaters*) típicos e a ESO. Um derrotador solapador constitui evidência de que, uma vez adicionada a evidência original, torna injustificada uma crença que estava anteriormente justificada. Já a ESO, ao contrário, proporcionada pelo desacordo com um par epistêmico, constitui evidência de que a crença original nunca esteve justificada (Lasonen-Aarnio, 2014).

do que antes em minha opinião original ou, de acordo com alguns, suspender o juízo sobre o assunto.

Existem duas maneiras de implementar essa ideia (Christensen, 2010). Uma alternativa é pensar na paridade epistêmica em termos de racionalidade; assim, dois pares epistêmicos seriam sujeitos com a mesma probabilidade de formar crenças racionais. A segunda opção é pensar na paridade epistêmica em termos de correção. De acordo com essa abordagem, dois pares epistêmicos são sujeitos com a mesma probabilidade de formar crenças corretas. Cada posição dá origem a um argumento diferente.

De acordo com a primeira abordagem, o reconhecimento do desacordo com um par epistêmico constitui ESO de que minha avaliação inicial da evidência de primeira ordem foi irracional. Consequentemente, devo mudar minha opinião. Para chegar a essa conclusão, é necessário supor algumas coisas. A primeira suposição já foi observada: uma vez que meu oponente é um par epistêmico, não estou justificado em supor que é mais provável que ele tenha formado uma crença irracional nessa ocasião. A segunda suposição afirma que não devo apelar para meu próprio raciocínio sobre a proposição em disputa ao avaliar epistemicamente a crença de meu oponente. Essa suposição é geralmente chamada de princípio de independência:

> *Independência*: ao avaliar as credenciais epistêmicas de outra pessoa quanto a se P, a fim de determinar em que medida devo modificar minha própria crença (se é que devo modificá-la), devo fazê-lo de uma forma que seja independente do raciocínio inicial que me levou a acreditar que P (Christensen, 2009, p. 758).

Finalmente, presume-se que não é possível que meu oponente e eu tenhamos formado crenças racionais (ou igualmente racionais). Esse princípio é conhecido como o princípio da unicidade:

> *Unicidade*: necessariamente, para qualquer corpo de evidências E e proposição P, existe uma atitude doxástica D tal

> que, para qualquer sujeito S cuja evidência é E, é racional adotar D em relação a P, e é irracional adotar qualquer outra doxástica atitude em relação a P (Lee, 2013, p. 164).

Dada a tese da unicidade e o fato de discordarmos, segue-se que não podemos ter, tanto eu quanto meu rival, crenças racionais. Além disso, como somos pares epistêmicos, ambos temos a mesma probabilidade de ter formado uma crença racional. Finalmente, dada a tese da independência, não posso atribuir o erro ao meu oponente com base no raciocínio que me levou a formar minha opinião em primeiro lugar. Em virtude de tudo isso, devo concluir que há evidências de que formo uma crença irracional e, portanto, devo reconciliar[5].

Em termos gerais, existem três estratégias para motivar uma posição inflexível. Em primeiro lugar, é comum apelar para a ideia de que minhas crenças, raciocínios, percepções etc. possuem alguma vantagem epistêmica *prima facie* (para mim) sobre as crenças, raciocínios, percepções etc. de outros, simplesmente porque são *minhas*. Um exemplo desse tipo de posição é o de Wedgwood (2010)[6]. De acordo com essa posição, devemos manter maior confiança em nossos próprios estados mentais e capacidades intelectuais do que nos estados mentais e capacidades intelectuais dos outros, dado que os primeiros, ao contrário destes últimos, orientam *diretamente* nossos processos de formação de crenças. Se isso for correto,

---

5 As posições que rejeitam o princípio da unicidade são chamadas de *permisivistas*. Como apontam Ballantyne e Coffman (2012) e Lee (2013), unicidade é uma condição suficiente, mas não necessária, para o argumento. Para garantir uma conclusão conciliadora, é suficiente adotar a tese de que os sujeitos não podem saber que determinado corpo de evidências é permissivo se adotam alguma das atitudes doxásticas que este permite. Cohen (2013) defende algo similar, baseado na ideia de unicidade doxástica: um sujeito não pode crer racionalmente que há duas (ou mais) crenças racionais para (uma hipótese) H, dada (a evidência) E, se crê racionalmente em algumas delas. Porém, Ballantyne e Coffman (2012) mostram que rejeitar unicidade e manter a premissa de que os agentes não podem crer que a evidência é permissiva se adotam uma das crenças que esta permite resulta em uma posição controvertida e contraintuitiva. O mesmo pode-se dizer da posição que é resultado da substituição de unicidade por unicidade doxástica no argumento citado anteriormente, a menos que se proporcione um argumento adicional, como o faz Cohen (2013).

6 Na mesma linha, Huemer (2011) sustenta uma posição denominada *conservadorismo fenomênico*, de acordo com o qual existem certas normas epistêmicas centradas no agente que concedem a ele esse *plus* epistêmico em certas circunstâncias.

diante da informação de que um par epistêmico formou uma crença diferente da minha, tenho motivos para privilegiar minha própria crença e adotar, por conseguinte, uma atitude inflexível.

A segunda estratégia para manter uma posição inflexível é negar unicidade. Se a unicidade for falsa, pelo menos em alguns casos a evidência seria permissiva, isto é, a tornaria racional ou permitiria mais de uma atitude doxástica em relação à mesma proposição. Essa estratégia torna possível argumentar a favor de uma posição inflexível da seguinte maneira: suponha que dois pares epistêmicos compartilhem um corpo de evidências e discordem a respeito de uma determinada proposição P. Se o corpo de evidências é permissivo, e ambos adotaram algumas das atitudes doxásticas permitidas por ele, então ambos mantêm uma atitude doxástica racional dadas as evidências, mesmo quando suas atitudes são incompatíveis entre si. Se ambos adotaram uma atitude doxástica racional, entretanto, parece que nenhum deles é obrigado a mudar de posição.

Uma terceira estratégia é rejeitar independência (Kelly, 2010; Lackey, 2010). O argumento apresentado anteriormente em favor do conciliacionismo sustenta que o conhecimento do desacordo com um par constitui ESO de que avaliei incorretamente a evidência de primeira ordem. É precisamente por essa razão, argumentam os conciliacionistas, que devo colocar entre parênteses o raciocínio que me levou a adotar minha atitude doxástica inicial: se o desacordo lança dúvidas sobre minha apreciação das evidências de primeira ordem, parece inadequado apelar para essa apreciação para descartar a opinião do meu colega. Se independência for falsa, por outro lado, eu teria o direito, ao avaliar as credenciais epistêmicas da crença de meu par, de apelar para o raciocínio que levou à minha opinião inicial. Assim, a evidência fornecida pelo desacordo não colocaria minha apreciação inicial da evidência entre parênteses, mas sim acrescentaria a ela, e seria com base nesse novo corpo de evidências que eu deveria avaliar se devo ou não modificar minha opinião. Nesse caso, embora o novo corpo de evidências às vezes exija a modificação de minha atitude doxástica inicial, não há razão para pensar que às vezes não permita a adoção de uma atitude *inflexível*.

O terceiro problema epistemológico relacionado à noção de desacordo que examinaremos aqui diz respeito à possibilidade de resolver desacordos *racionalmente*. Existem diferentes maneiras de definir a ideia de resolução racional, mas vamos supor que um desacordo entre dois sujeitos A e B pode ser resolvido racionalmente quando A está em posição de oferecer razões epistêmicas para B, que são persuasivas da perspectiva de B. Pode-se pensar que todos os desacordos podem ser resolvidos racionalmente nesse sentido. Um desacordo entre pares, por exemplo, poderia ser facilmente resolvido se uma nova peça crucial de evidência aparecesse, aceita como tal por ambas as partes, e inclinasse a balança definitivamente a favor de qualquer uma das posições.

Alguns filósofos, no entanto, têm defendido a ideia de que alguns desacordos podem ser resolvidos racionalmente (Lynch, 2010), em particular, aqueles que envolvem princípios epistêmicos fundamentais para os sujeitos. Esses princípios são tais que sua confiabilidade não pode ser justificada apelando-se para qualquer outro princípio epistêmico. Em outras palavras, são princípios que servem de ponto de partida epistêmico para os sujeitos. Chamaremos esses desacordos de desacordos profundos[7].

Lynch propõe como exemplo o desacordo entre um evolucionista e um criacionista. Esse desacordo, em última análise, diz respeito aos princípios epistêmicos mais confiáveis em uma determinada área do conhecimento. O evolucionista afirma que o método mais confiável para formar crenças sobre o passado remoto é a inferência da melhor explicação a partir de registros fósseis, evidências geológicas etc., enquanto o criacionista está convencido de que o método mais confiável é consultar as sagradas escrituras. Nesse caso, os sujeitos adotam princípios epistêmicos diferentes e discordam sobre qual deles é mais confiável. Além disso, esses princípios são fundamentais, ou seja, o desacordo não pode ser resolvido apelando-se para um princípio epistêmico compartilhado por ambos e de uma hierarquia superior, que permite que a disputa seja resolvida. Também podemos supor que ambos compartilham o mesmo

7 Ver o capítulo de Chris Ranalli, "O que é o desacordo profundo?", neste volume.

objetivo epistêmico, a saber, adotar crenças verdadeiras sobre o passado distante. Em tal situação, argumenta Lynch, a discussão recairá inevitavelmente em argumentos circulares, no seguinte sentido: as razões que cada participante pode oferecer pressupõem inevitavelmente a confiabilidade de seu próprio método, assim como a insegurança do método de seu adversário. Por um lado, dado que nesse caso não é possível verificar o método abdutivo do evolucionista por meio da observação direta, qualquer argumento que ele possa fazer a favor da confiabilidade do seu método pressupõe necessariamente a confiabilidade do referido método. Da mesma forma, qualquer razão apresentada pelo criacionista em favor de seu próprio método assume sua confiabilidade: por exemplo, se o criacionista argumentasse que as sagradas escrituras foram ditadas pelo próprio Deus, isso seria circular, já que a razão para acreditar que as sagradas escrituras foram ditadas por Deus vêm diretamente das sagradas escrituras. O que foi dito até agora não significa que os métodos do criacionista e do evolucionista sejam igualmente confiáveis, ou que sejam epistemicamente iguais. Em vez disso, a conclusão de Lynch é que o desacordo não pode ser resolvido racionalmente no sentido indicado anteriormente: nenhum dos participantes pode oferecer razões a seu oponente, razões que ele considere válidas desde sua própria perspectiva.

DESACORDOS SOBRE QUESTÕES AVALIATIVAS E NORMATIVAS: o desacordo em semântica

Até agora, nos concentramos apenas em discordâncias factuais, isto é, discordâncias a respeito de domínios do discurso que consideramos objetivos. Simplificando o suficiente, diremos que uma posição objetivista em um determinado domínio do discurso sustenta que (I) as afirmações sobre tal domínio são verdadeiras ou falsas; e (II) sua verdade ou falsidade depende apenas de como o mundo é, e não do padrão ou perspectiva de um assunto ou grupo. Objetivismo sobre um determinado domínio do discurso implica que se houver uma discordância dentro daquele domínio,

um dos envolvidos na discordância cometeu um erro, ou seja, adotou uma atitude doxástica falsa ou incorreta.

No entanto, não apenas discordamos em questões factuais, mas também em domínios normativos ou avaliativos do discurso, por exemplo, sobre se a pena de morte é moralmente aceitável, sobre a beleza de uma determinada pintura, sobre o sabor de tal ou qual comida ou sobre os padrões para determinar se uma crença é epistemicamente justificada:

(1) a. A pena de morte é moralmente aceitável.

b. Discordo / isso é falso / não, a pena de morte é imoral.

(2) a. *Guernica* é linda.

b. Eu discordo / isso é falso / não, é muito obscuro.

(3) a. A manga é uma fruta deliciosa.

b. Discordo / isso é falso / não, é horrível! É muito doce.

(4) a. João está justificado em acreditar que o mundo foi criado como o conhecemos.

b. Eu discordo / isso é falso / não, Darwin mostrou que o estado de coisas reais deriva de um processo de seleção natural.

Os desacordos normativos parecem, à primeira vista, constituir desacordos genuínos. Em primeiro lugar, eles admitem as marcas típicas de desacordos ("discordo", "isso é falso", "não" etc.), e em segundo lugar, muitas vezes realmente nos envolvemos *de fato* em discussões e debates sobre essas questões, ou seja, tratamos delas como questões sobre as quais faz sentido discordar. Portanto, vamos supor, por ora, que esses tipos de interação de fato constituem desacordo genuíno.

Alguns desses domínios do discurso despertam a intuição de uma falta de objetividade. Refletindo sobre questões de gosto, por exemplo, temos uma forte intuição de que não existe um fato objetivo sobre o assunto. A verdade de nossas crenças e afirmações sobre se a manga é deliciosa parece ser determinada unicamente por como ela impacta nosso próprio sistema perceptivo em condições normais, e esse impacto varia

de pessoa para pessoa. Essa intuição se enfraquece um pouco à medida que avançamos para outras áreas do discurso normativo. Ainda damos um lugar importante ao julgamento subjetivo em questões estéticas, mas sem dúvida é menos do que aquele que atribuímos a ele em questões de gosto. Em questões epistêmicas e, acima de tudo, morais, entretanto, as opiniões são muito mais controversas. Muitas pessoas consideram que existem certos princípios epistêmicos ou morais objetivos, por exemplo, que formar crenças por meio de um método científico é mais racional do que fazê-lo por meio de um método astrológico, ou que o nazismo é imoral. Ainda assim, a intuição de que não existem fatos estéticos, epistêmicos ou morais completamente objetivos é plausível em termos pré-teóricos e conquistou um apoio considerável entre filósofas e filósofos.

O desacordo desempenha um papel importante no debate filosófico sobre essas questões. Mais especificamente, argumentou-se que a existência de desacordo persistente e generalizado sobre domínios normativos ou avaliativos do discurso refuta uma posição realista ou objetivista sobre eles. Assim, em um exemplo como (3), mesmo quando se aceita que se trata de um desacordo genuíno, nenhum dos envolvidos parece ter se enganado: supondo que sejam sinceros, parece que ambos estão afirmando coisas verdadeiras. Em outras palavras, casos como (3) parecem constituir um *desacordo irrepreensível*. Vimos que isso é incompatível com uma posição objetivista nesse tipo de discurso.

Existem vários argumentos nesse sentido. Um deles afirma que a melhor explicação para a grande diversidade de opiniões incompatíveis sobre, por exemplo, questões morais, indica a ausência de fatos morais objetivos. Claro, uma vez que também há desacordo em discursos supostamente objetivos (por exemplo, ciência), é necessário indicar a diferença entre os dois casos. Isso reside, de acordo com o argumento, na possibilidade de resolver desacordos racionalmente: enquanto os desacordos factuais podem ser resolvidos em grande parte racionalmente, isso não ocorre quando se trata de questões morais. De acordo com essa posição, a grande maioria dos desacordos factuais são devidos a questões epistêmicas: ou houve uma falha cognitiva em uma das partes, ou os indivíduos

têm evidências diferentes, ou a evidência disponível é insuficiente, ou então admite diferentes atitudes doxásticas racionais em relação à mesma proposição, e assim por diante. Assim, o desacordo poderia ser, e muitas vezes é resolvido simplesmente coletando mais evidências, projetando experimentos cruciais ou refletindo com mais cuidado sobre as evidências existentes para detectar falhas. Em vez disso, de acordo com o argumento, mesmo que todas as falhas cognitivas dos sujeitos fossem eliminadas e todos os fatos não morais relevantes fossem descobertos quanto ao assunto, o desacordo moral persistiria. Em outras palavras, ao contrário dos desacordos típicos sobre questões objetivas, os desacordos morais não são devidos a falhas epistêmicas e não podem ser resolvidos racionalmente. A melhor explicação para o desacordo moral persistente e generalizado, então, é que não há fatos morais objetivos sobre o assunto.

Wright (2009) apresenta um argumento alternativo a partir do desacordo. Considere novamente o caso da ética. Plausivelmente, se houvesse fatos morais objetivos, ou proposições morais objetivamente verdadeiras ou falsas, pelo menos uma parte de nós (talvez os indivíduos mais competentes), a longo prazo, seria capaz de descobri-los. Em outras palavras, um consenso generalizado, se não completo, em pelo menos certas questões morais, deve ser esperado. No entanto, há discordância onipresente e persistente sobre essas questões. Como o objetivista poderia explicar isso? De acordo com Wright, para dar conta dessa situação, o objetivista deve postular que, embora existam fatos morais objetivos, eles são inacessíveis para nós. Essa ideia é implausível, entretanto, e torna o objetivismo uma posição pouco atraente. Com essa alternativa removida, a melhor explicação para o desacordo, de acordo com Wright, é assumir uma posição não objetivista sobre o discurso moral.

Finalmente, MacFarlane (2014) oferece outro argumento baseado no desacordo contra o objetivismo em questões de gosto. Em suma, o argumento é o seguinte: em primeiro lugar, usamos termos de sabor como "delicioso" de acordo com o seguinte princípio: se você conhece o sabor de algo em primeira mão, chame-o de "delicioso" apenas se tiver um gosto agradável para você em condições normais, e "ruim" apenas se o sabor for

desagradável para você em condições normais. MacFarlane argumenta que esta é nossa *prática de fato*: usamos "delicioso" para guiar nossas deliberações gustativas dessa maneira, e alterar essa regra mudaria radicalmente como nos comportamos em questões de gosto. Em segundo lugar, vemos que há desacordo onipresente em questões de gosto. Ora, resulta do que foi dito anteriormente que, se o discurso sobre os gostos fosse uma questão objetiva, o referido critério seria muito pouco confiável. Em outras palavras, o objetivismo não nos permite explicar adequadamente como usamos esses termos, dado o desacordo generalizado sobre essas questões. Para explicar o desacordo e respeitar os critérios anteriores, o objetivista deve sustentar que, embora os fatos sobre gostos sejam objetivos, não temos acesso a esses fatos e, além disso, que os sujeitos são extremamente teimosos e irrefletidos sobre isso, ou seja, cada um considera que tem acesso privilegiado a esses fatos. Ambas as suposições, no entanto, são altamente implausíveis. MacFarlane conclui, portanto, que o objetivismo em questões de gosto deve ser rejeitado.

Assim, parece que o desacordo representa, em princípio, um problema para o objetivismo em questões normativas. No entanto, o desacordo também é problemático para outras posições filosóficas sobre esses tipos de discurso, mais especificamente, para certas variantes do expressivismo (Ayer, 1959). De acordo com certas teorias expressivistas, uma frase contendo uma expressão avaliativa, por exemplo, moral, não afirma nada sobre o mundo, mas apenas *expressa* uma atitude não cognitiva do falante sobre o assunto. Assim, um falante que profere a sentença "A pena de morte é imoral" está cometendo um ato equivalente ao que faria se expressasse sua desaprovação da pena de morte por meio de uma interjeição como "Buu!". Assim, de acordo com o expressivismo, não seria possível, em princípio, falar em desacordo moral, uma vez que os enunciados morais não têm o conteúdo proposicional necessário[8]. Isso é problemático na medida em que supomos que pode haver desacordos genuínos sobre essas questões.

8 Alguns expressivistas (Stevenson, 1963) tentam dar conta do desacordo por meio da ideia de *desacordo em atitude*.

Em virtude dos problemas anteriormente mencionados, uma opção é adotar uma posição contextualista sobre várias das expressões anteriores (Brogaard, 2008; Glanzberg, 2007). De acordo com essa posição, expressões como "bom" ou "delicioso" expressam, na aparência, predicados monádicos, mas na verdade codificam uma relação entre um objeto ou ação e um falante. Mais especificamente, de acordo com o contextualismo, as sentenças contendo expressões avaliativas ou normativas são sensíveis ao contexto, ou seja, expressam conteúdos diferentes de acordo com o contexto de uso. Assim, quando uma falante H afirma "A pena de morte é imoral" ou "A manga é deliciosa", ela está realmente fazendo afirmações que são verdadeiras se e somente se a pena de morte for imoral *para* H ou a manga for deliciosa *para* H. A vantagem dessa posição é que ela permite explicar a intuição de muitas pessoas segundo a qual nenhuma das partes, em um desacordo normativo como (3), cometeu um erro.

No entanto, o desacordo também é problemático para essas posições. Se o contextualismo estivesse correto, os falantes em (1) – (4) não discordariam realmente, mas seria um desacordo aparentemente ou meramente verbal: se o falante H_1 afirmasse que a pena de morte é imoral, ele estaria na verdade alegando que a pena de morte é imoral *para* H_1, enquanto se o orador H_2 sustentasse que a pena de morte é moralmente aceitável, ele estaria na verdade alegando que a pena de morte é moralmente aceitável *para* H_2. Essas duas proposições são diferentes e perfeitamente compatíveis entre si, de modo que, em tal situação, não haveria desacordo. Algo semelhante acontece com o desacordo intrapessoal, ou seja, o desacordo consigo mesmo: *prima facie*, o contextualismo não parece ser capaz de dar conta do fenômeno da retratação. Suponha que, quando criança, eu afirmasse que a água tônica não é deliciosa. Hoje, já adulto, afirmo que a água tônica é uma delícia. O que estou dizendo ao retratar minha afirmação anterior é que ela estava errada. Retratar não significa sustentar que a água tônica não era gostosa antes, mas é agora, mas que sempre foi gostosa e que minha última afirmação foi incorreta. Em outras palavras, a intuição é que tenho um desacordo genuíno com meu eu passado. De acordo com o contextualismo, entretanto, minha declaração anterior

afirma que a água tônica não era deliciosa para meu eu passado, enquanto minha declaração atual afirma que a água tônica é deliciosa para meu eu atual. O problema é que essas duas afirmações têm conteúdo diferente e, além disso, não são incompatíveis entre si, de modo que não parece, se for assumida uma posição contextualista, que haja um desacordo.

Nesse ponto, a importância do desacordo para a semântica é destacada. O desacordo desempenha um papel crucial nesse campo, porque nos permite testar nossas intuições sobre a identidade ou diferença de conteúdo entre as declarações. O uso mais relevante da noção de desacordo em relação às teorias semânticas é dado nos debates recentes entre teorias contextualistas e relativistas sobre o significado das emissões sobre gostos, estética, moralidade, sentenças da modalidade epistêmica, atribuições de conhecimento e assim por diante. Como observado anteriormente, os desacordos em (1) – (4) parecem caracterizáveis como desacordos infalíveis. Essa ideia pode ser dividida em dois componentes. De um lado, a ideia de que se trata de desacordos genuínos; de outro, a ideia de que não há culpa em nenhuma das partes, ou seja, que ambas as partes afirmam algo verdadeiro. O primeiro sugere que há identidade de conteúdo entre as duas transmissões. A segunda, pelo contrário, pode ser interpretada como uma indicação de que o conteúdo varia de emissão para emissão.

Uma teoria que sustenta que o conteúdo semântico é invariável em (1) – (4) nos permite explicar a intuição de desacordo, mas tem o desafio de explicar a intuição de que isso é irrepreensível. Em contraste, uma posição contextualista nos permite explicar a intuição de que nenhuma das partes cometeu um erro, mas tem o desafio de explicar a intuição de desacordo. Por sua vez, expressivistas clássicos como Ayer (1959) e Stevenson (1963) têm problemas conhecidos quando se trata de dar uma semântica composicional para essas expressões, embora esse problema seja muito menos urgente para as versões recentes da teoria (Gibbard, 1990).

No entanto, vários autores (Kölbel, 2002; Lasersohn, 2005; Macfarlane, 2014) argumentaram recentemente que a maneira de resolver todos esses problemas (e outros) é adotar uma teoria relativística sobre a verdade desses domínios da fala. A ideia principal de uma teoria relativística

da verdade é que a atribuição de uma extensão a sentenças que incluem termos como "bom" (no sentido moral), "justificado" ou "delicioso" não é determinada pelo contexto de uso da questão, mas por seu contexto de *apreciação*, isto é, o contexto a partir do qual a afirmação é avaliada como verdadeira ou falsa. Assim, os relativistas sustentam que a teoria nos permite resgatar ambas as intuições. Por um lado, a teoria dá conta da intuição de que há um desacordo, uma vez que (I) há identidade de conteúdo; e (II) a partir de cada contexto de apreciação a afirmação do outro (ou a própria afirmação passada) acaba sendo falsa. Por outro lado, a teoria inclui a intuição de que não há erro, pois a verdade da emissão depende de quem a avalia, ou seja, será falsa para certos contextos de apreciação e verdadeira para outros.

CONTRIBUIÇÕES

Os capítulos deste livro abarcam vários aspectos do debate atual sobre desacordos, tantos nos seus aspectos lógicos, semânticos e epistemológicos. Há uma ampla discussão sobre desacordos morais, políticos e religiosos que não é diretamente discutida aqui[9].

Em "O que é o desacordo profundo?", Chris Ranalli considera diferentes respostas para a questão sobre a natureza dos desacordos profundos, a teoria de Wittgenstein, segundo a qual desacordos profundos são apenas desacordos sobre as proposições de dobradiça, e a teoria do princípio epistêmico fundamental, segundo a qual os desacordos profundos são apenas desacordos sobre princípios epistêmicos fundamentais. O autor endossa essas teorias com base em um conjunto de desideratos para uma teoria satisfatória sobre o desacordo profundo, e argumenta que enquanto a teoria do princípio epistêmico fundamental é melhor do que a teoria wittgensteiniana (nesses pontos), a teoria do princípio epistêmico fundamental teve dificuldades em explicar uma variedade de desacordos profundos.

9 Sobre esses temas, ver: Gutting (1982), Thune (2010), Besong (2014), Vavova (2014), De Cruz (2017), Fritz e Mcpherson (2019), Gibbons (2021) e Lougheed (2019).

Em "Explicando o desacordo", Ramiro Caso analisa a própria noção de desacordo. Depois de analisar o papel que os julgamentos sobre desacordo desempenham ao decidir entre teorias contextualistas e relativistas da verdade, o autor desenvolve e discute o conceito de desacordo em termos do qual todo o debate é conduzido, uma noção que tem sido difícil de caracterizar de forma aceitável. Em primeiro lugar, Caso afirma que nossas intuições a respeito de quando há ou não um desacordo caracterizável em termos proposicionais repousam em uma noção hiperintensional de incompatibilidade ou exclusão entre as circunstâncias de avaliação, que não é direta. Ele, então, se propõe a elucidar a noção de desacordo em termos das ideias de implicação contraditória e mesmice de sujeito, e mostra que essa concepção oferece uma explicação adequada da relação de exclusão buscada.

Em "Variedades de desacordos estéticas", Eleonora Orlando coloca em jogo evidências relacionadas ao desacordo para desenvolver uma teoria semântico-pragmática sobre predicados estéticos densos como "equilibrado", "harmonioso", "sombrio" etc., ou seja, predicados estéticos que são descritivos e avaliativos. Por um lado, articula uma semântica multidimensional para esse tipo de predicados, que inclui uma dimensão descritiva e uma dimensão expressiva de significado. Por outro lado, propõe uma distinção entre dois tipos de predicados estéticos densos, os predicados estéticos teóricos ("equilibrado", "harmonioso" etc.), referindo-se às propriedades formais de uma obra de arte, e os predicados estéticos experienciais ("perturbador", "provocativo" etc.), aplicáveis a obras de arte com base em nossas reações subjetivas a elas. Segundo a autora, estes últimos são predicados sensíveis ao contexto de apreciação, no sentido de MacFarlane (2014).

Em "O contextualismo e as questões da subdeterminação semântica e dos desacordos sem falta", Eduarda Calado Barbosa apresenta um panorama do contextualismo contemporâneo a partir de seus debates com o minimalismo (ou literalismo), envolvendo o problema da subdeterminação semântica, e com o relativismo, envolvendo a questão dos desacordos irrepreensíveis. Calado Barbosa procura delimitar um lugar para

o contextualismo na teoria filosófica da linguagem comum e, sobretudo, identificar como a posição contribui para a disputa clássica entre abordagens da filosofia da linguagem que se centra na linguagem organizada, livre de ambiguidades e imperfeições, por um lado, e abordagens que enfocam a riqueza e o poder expressivo das línguas naturais, por outro lado.

Finalmente, em "(Des)acordos lógicos", Natalia Buacar analisa o desacordo na lógica. Partindo de um ponto de vista feminista, a autora analisa a posição tradicional quineana, segundo a qual toda mudança de lógica implica uma mudança de tema, ou seja, a ideia de que não há rivalidade ou desacordo genuíno entre lógicas. Enquanto a posição tradicional adota uma abordagem antagônica ao diálogo argumentativo, a autora defende a adoção de uma perspectiva que destaque os aspectos cooperativos da argumentação e a veja como uma tentativa de identificar os pontos concordantes entre os argumentadores, de uma forma que reúna seus diferentes pontos de vista. Ao longo da obra, Buacar busca traçar certos acordos centrais no campo da lógica que não são tão gerais a ponto de dissolverem o desacordo sobre a lógica (transformando-o em meras disputas verbais), mas que são substantivos suficientes para garantir uma comunicação fluida entre os defensores de lógicas rivais. A autora propõe um quadro para tornar visível e compreender alguns desses pontos de encontro, na esperança de estabelecer um terreno comum para a discussão filosófica e para compreender melhor a origem e a natureza das discordâncias lógicas.

Em "Dois argumentos céticos para o desacordo religioso", Juliomar Silva discute as possíveis consequências céticas do desacordo entre pares epistêmicos em relação ao desacordo religioso, mais especificamente, o desacordo entre teístas e ateus sobre a existência de Deus. Silva apresenta e discute dois argumentos céticos para o contexto de desacordo religioso, o argumento de Sexto Empírico e o argumento de Richard Feldman. De acordo com ambos os argumentos, o desacordo entre teístas e ateus sobre a existência de Deus requer a suspensão do julgamento sobre o assunto.

Em "'A lógica dos desacordos profundos': uma releitura", Gustavo Arroyo faz uma exegese do clássico texto de Fogelin "The logic of deep disagreement" (1985). O autor analisa a posição de Fogelin segundo a

qual certos desacordos sobre proposições estruturais não podem ser resolvidos racionalmente. Arroyo apresenta e analisa detalhadamente o texto de Fogelin, em contraponto à posição wittgensteiniana sobre as proposições da dobradiça no *Da certeza* e busca elucidar seu argumento principal, discutir seu alcance e explicar suas consequências para nossas vidas intelectuais e práticas.

Em "Desacordos profundos em metafísica da ciência", Bruno Borge e Nicolás Lo Guercio argumentam que certos desacordos entre pares epistêmicos que são relativos a uma perspectiva epistêmica, mais especificamente, certos desacordos metacientíficos no campo da metafísica da ciência, constituem desacordos profundos. Essa posição se aproxima ao que Ranalli (neste volume) chama de teoria dos princípios epistêmicos de desacordo profundo. Os autores discutem os problemas que Ranalli levanta para essa posição e argumentam que a teoria apresentada nesse capítulo os evita.

Por fim, em "Para conversar, dois: elementos para uma epistemologia da conversação", Waldomiro Silva Filho argumenta que um desacordo intelectual só pode ocorrer dentro do contexto de uma conversa. Nesse sentido, ele apresenta nesse capítulo o que seria uma epistemologia da conversação, onde discute quais são os elementos fundamentais em uma conversa, seja uma conversa consigo mesmo, seja uma conversa com outras pessoas. A discussão sobre uma epistemologia da conversação se mostra fundamental para iluminar o funcionamento de uma conversa, o que está por detrás dos desacordos e quais virtudes deveríamos perseguir, como agentes epistêmicos, para que possamos conversar.

Este é apenas um pequeno resumo dos capítulos deste livro e de como eles se relacionam. É importante ressaltar que este volume não tem como objetivo oferecer uma discussão ampla e profunda sobre o campo da epistemologia do desacordo, visto que este é um campo de pesquisa relativamente recente e com uma literatura bastante ampla, de modo que não seria possível cobrir de modo exaustivo toda a literatura dessa área. O propósito que buscamos alcançar com este livro é o de oferecer, como um dos primeiros livros sobre o desacordo na língua

portuguesa, uma coletânea com capítulos de pesquisadores(as) destacados(as) que permita que estudantes sem conhecimento prévio sobre a epistemologia do desacordo possam ser introduzidos ao tema, assim como que pesquisadores que trabalham com esse tema possam avançar em suas pesquisas, discutindo questões que se encontram no estado da arte da epistemologia do desacordo. Esperamos que esse objetivo possa ser alcançado e que essa contribuição seja de algum valor para a comunidade filosófica de língua portuguesa.

REFERÊNCIAS

ANNAS, J.; BARNES, J. *Sextus empiricus*: outlines of scepticism. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

AYER, A. J. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover, 1959.

BALLANTYNE, N.; COFFMAN, E. J. Conciliationism and uniqueness. *Australasian Journal of Philosophy*, Sydney, v. 90, n. 4, p. 657-670, 2012. Disponível em: https://philpapers.org/rec/BALUAE-3. Acesso em: 23 abr. 2021.

BESONG, B. Moral intuitionism and disagreement. *Synthese*, Dordrecht, v. 191, n. 12, p. 2767-2789, 2014.

BORGE, B.; LO GUERCIO, N. Learning from scientific disagreement. *Theoria*: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science, [*s. l.*], v. 36, n. 3, p. 375-398, 2021.

BROGAARD, B. Moral contextualism and moral relativism. *The Philosophical Quarterly*, Andrews, v. 58, n. 232, p. 385-409, 2008.

CHRISTENSEN, D. Conciliation, uniqueness and rational toxicity. *Nôus*, Bloomington, v. 50, n. 3, p. 584-603, 2016.

CHRISTENSEN, D. Disagreement as evidence: The epistemology of controversy. *Philosophy Compass*, [*s. l.*], v. 4, n. 5, p. 756-767, 2009.

CHRISTENSEN, D. Higher-order evidence. *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 81, n. 1, p. 185-215, 2010.

CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. *The epistemology of disagreement*: new essays. Oxford: Oxford University Press, 2013.

COHEN, S. A defense of the (almost) equal weight view. *In*: CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (ed.). *The epistemology of disagreement*: new essays. Oxford: OUP, 2013. p. 98-117.

DE CRUZ, H. Religious Disagreement: an empirical study among academic philosophers. *Episteme*, [Cambridge], v. 14, n. 1, p. 71-87, 2017.

ELGA, A. Reflection and disagreement. *Nôus*, Bloomington, v. 41, n. 3, p. 478-502, 2007.

FELDMAN, R. Epistemological puzzles about disagreement. *In*: HETHERINGTON, S. (ed.). *Epistemology Futures.* Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 216-236.

FELDMAN, R.; WARFIELD, T. A. (ed.). *Disagreement*. Oxford: OUP, 2010.

FOGELIN, R. The logic of deep didsagreement. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 7, n. 1, p. 3-11, 1985.

FRANCES, B. *Disagreement*. Cambridge: Polity Press, 2014.

FRANCES, B. Philosophical renegades. *In*: CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (ed.). *The epistemology of disagreement*: New essays. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 121-166.

FRITZ, J.; MCPHERSON, T. Moral Steadfastness and Meta-Ethics. *American Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 56, n. 1, p. 43-56, 2019.

GIBBARD, A. *Wise choices, apt feelings*: a theory of normative judgment. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

GIBBONS, A. Political Disagreement and Minimal Epistocracy. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, [*s. l.*], v. 19, n. 2, p. 47-61, 2021.

GLANZBERG, M. Context, content, and relativism. *Philosophical Studies*, London, v. 136, n. 1, p. 1-29, 2007.

GOLDMAN, A. A guide to social epistemology. *In*: GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. (ed.). *Social Epsitemology*: essential readings. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 11-37.

GUTTING, G. *Religious Belief and Religious Skepticism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

HUEMER, M. Epistemological egoism and agent-centered norms. *In*: DOUGHERTY, T. (ed.). *Evidentialism and Its Discontents*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 17-33.

KELLY, T. Peer disagreement and higher order evidence. *In*: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 111-174.

KÖLBEL, M. *Truth without objectivity*. London: Routledge, 2002.

LACKEY, J. A justificationist view of disagreement's epistemic significance. *In*: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 298-235.

LASERSOHN, P. Context dependence, disagreement, and predicates of personal taste. *Linguistics and Philosophy*, Dordrecht, v. 28, n. 6, p. 643-686, 2005.

LASONEN-AARNIO, M. Higher-order evidence and the limits of defeat. *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 88, n. 2, p. 314-345, 2014.

LEE, M. Conciliationism without uniqueness. *Grazer Philosophische Studien*, Amsterdam, v. 88, n. 1, p. 161-188, 2013.

LOUGHEED, K. Religious disagreement, religious experience, and the evil god hypothesis. *International Journal for Philosophy of Religion*, Dordrecht, v. 12, n. 1, p. 173-190, 2019.

LYNCH, M. P. Epistemic circularity and epistemic incommensurability. *In*: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 262-277.

MACFARLANE, J. *Assessment sensitivity*: relative truth and its applications. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MACKIE, J. L. *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

SOSA, E. The epistemology of disagreement. *In*: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 278-297.

STEVENSON, C. L. *Facts and values*. Westport: Praeger, 1963.

TERSMAN, F. *Moral disagreement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

THUNE, M. Religious Belief and the Epistemology of Disagreement. *Philosophy Compass*, [*s. l.*], v. 5, n. 8, p. 712-724, 2010.

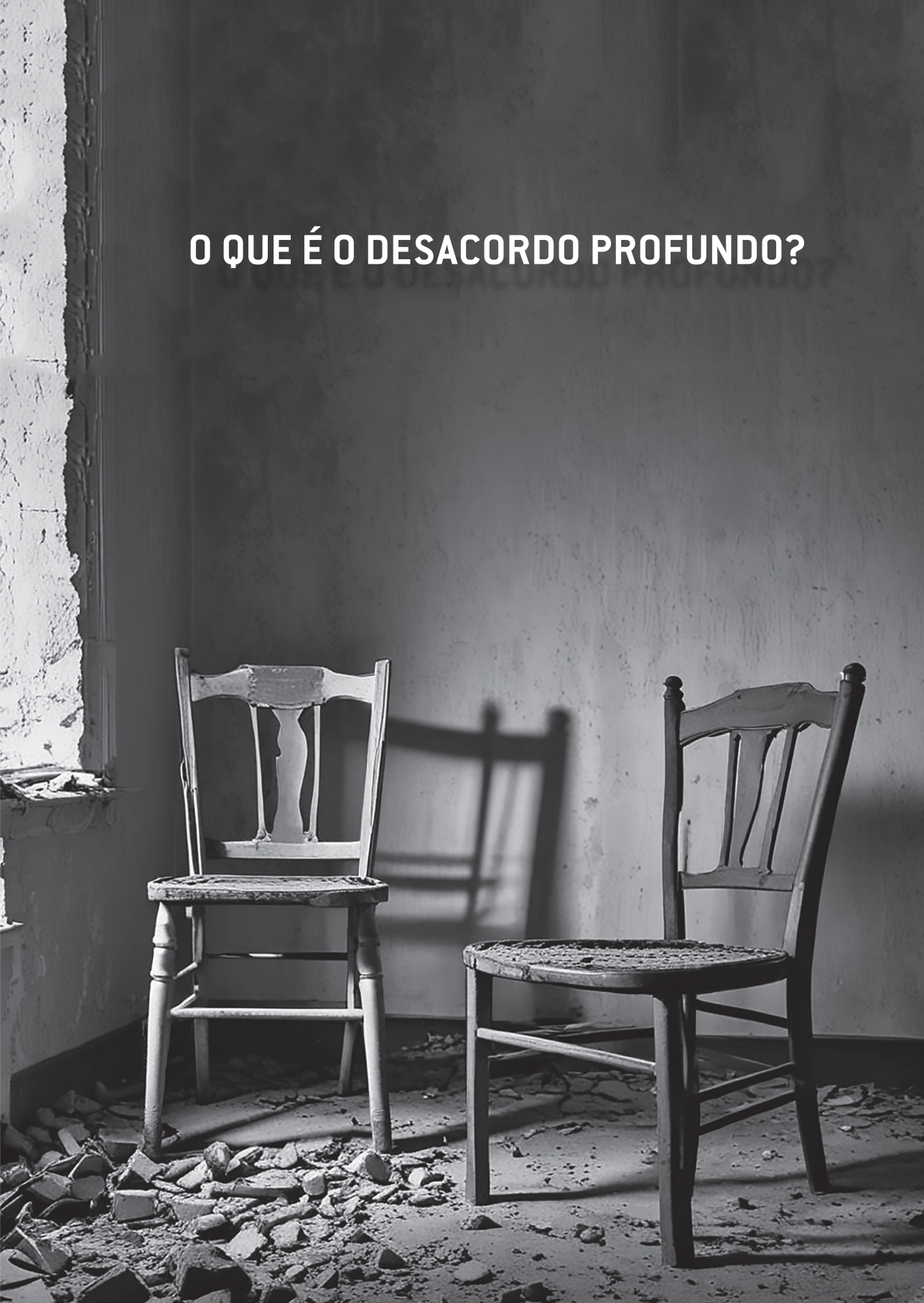
VAN INWAGEN, P. It is wrong, everywhere, always, and for anyone, to believe anything upon insufficientevidence?. *In*: STUMP, E.; MURRAY, M. J. (ed.). *Philosophy of Religion*: the big questions. Nueva York: Blackwell, 1996. p. 273-284.

VAVOVA, K. Moral disagreement and moral skepticism. *Philosophical Perspectives*, Malden, v. 28, n. 1, p. 302-333, 2014.

WEDGWOOD, R. The moral evil demons. *In*: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 216-246.

WRIGHT, C. *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

O QUE É O DESACORDO PROFUNDO?



O QUE É O DESACORDO PROFUNDO?[1]

CHRIS RANALLI
TRADUÇÃO: *BRUNO TENÓRIO COELHO*

INTRODUÇÃO

Trabalhos recentes sobre o desacordo profundo tendem a focar em diversas questões epistêmicas do tipo: como os desacordos profundos são racionalmente solucionáveis (e se isso for o caso), ou como o desacordo profundo suporta o relativismo epistêmico[2]. Contudo, este capítulo tendeu a levantar questões metafísicas importantes sobre o que é o desacordo profundo. E, embora tenham sido propostas na literatura visões sobre a natureza ou a metafísica da discordância profunda, elas tendem a ser superficiais ou, de outra forma, estão muito ligadas à questão epistêmica de serem ou não racionalmente solucionáveis[3]. Contudo, podemos pensar que devemos dar um passo atrás e nos perguntar sobre a natureza

1 Este capítulo se encontra sob a licença Creative Commons (CC BY 4.0) e foi traduzido e disponibilizado para esta coletânea com a autorização do autor, Chris Ranalli. A versão original do texto, "What is Deep Disagreement?" (2018), apareceu em *Topoi*, volume 40, número 5, páginas 983-998 pode ser encontrada em: https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-018-9600-2.

2 Ver Boghossian (2006), Carter (2016), Kappel (2012), Kusch (2017), e Lynch (2012, 2016).

3 Casos paradigmáticos incluem Fogelin (2005), Lynch (2010), e Pritchard (2011a), entre outros.

do desacordo profundo diretamente, por exemplo, nos perguntando em que consiste esses desacordos e que tipos de atitudes estão em jogo nesses casos. Do modo como está, nós não temos um critério claro sobre o que é o desacordo que separe a questão epistêmica de se eles são racionalmente intratáveis ou insolúveis. Este capítulo busca remediar essa situação, avaliando a questão metafísica sobre o que os desacordos profundos são essencialmente.

Além disso, abordar a questão metafísica diretamente tem dois benefícios potenciais. Primeiro, podemos pensar que as respostas à questão metafísica podem ter ramificações importantes para a questão epistêmica. Por exemplo, se, dada a natureza de quem discorda e suas atitudes no caso de desacordo profundo, e se mostre que eles não são desacordos profundos de fato, ou são desacordos não doxásticos, isso põe uma pressão considerável na ideia de que eles são racionalmente solucionáveis. Além disso, se as normas epistêmicas se aplicam aos desacordos profundos irá depender, em parte, das atitudes psicológicas envolvidas nestes. Então, o pensamento aqui é que uma investigação na metafísica do desacordo profundo promete lançar luz à questão epistêmica. Segundo, entender a metafísica do desacordo profundo pode nos ajudar a traçar conexões teóricas interessantes entre o desacordo profundo e outros tipos de desacordo, como o desacordo entre pares, o desacordo moral, o desacordo religioso, e assim por diante. De fato, nem sempre é claro *quais* desacordos são profundos. Se formos bem-sucedidos na identificação de características gerais dos desacordos profundos, contudo, isso irá nos ajudar a identificar casos de desacordo profundo.

O propósito deste capítulo, portanto, é fornecer um pano de fundo para nossa investigação sobre a metafísica do desacordo profundo. Em particular, apresento a motivação de um conjunto de desideratos para uma teoria satisfatória sobre o que desacordo profundo é, e, com estudos de casos, avaliar duas teorias em relação a esses desideratos. Primeiro, o que chamo de *teoria wittgensteiniana*, inspirada no *Da certeza* de Wittgenstein (1969) e fortemente sugerida pelo trabalho de Fogelin (2005) e

Hazlett (2014), entre outros[4]; e segundo, a *teoria do princípio epistêmico fundamental*, que encontra aderentes em trabalhos recentes de Kappel e Joch-Klausen (2015), Kappel (2012), e Lynch (2010, 2016).

A estrutura do capítulo é a seguinte. Na seção "Desideratos para uma teoria sobre o desacordo profundo", apresento as motivações para seis desideratos centrais para uma teoria sobre o que é o desacordo profundo (a partir de agora, "teoria sobre o desacordo profundo"). Estes são desideratos que qualquer teoria sobre o desacordo profundo precisa satisfazer, se a teoria sobre o desacordo profundo for adequada. Argumento que as duas maiores teorias sobre o desacordo profundo na literatura enfrentam desafios substanciais, desafios que põem pressão na adequação dessas teorias. Para esse fim, na seção "A teoria wittgensteiniana", avalio criticamente a teoria wittgensteiniana do desacordo profundo em relação a esses desideratos. Argumento que ela enfrenta inúmeros desafios interconectados. O objetivo aqui não é tentar refutar a teoria wittgensteiniana, mas sim apontar maiores preocupações que devemos ter com a teoria. Na seção "A teoria do princípio epistêmico fundamental", me volto para a teoria do princípio epistêmico fundamental sobre o desacordo profundo. Argumento que ela se sai melhor que a teoria wittgensteiniana com respeito a certos desideratos, ao menos em alguns modos de entender a teoria wittgensteiniana. Contudo, na seção "Desafios para teoria do princípio epistêmico fundamental", argumento que a teoria do princípio epistêmico fundamental enfrenta desafios com respeito a uma *variedade* de desacordos profundos. Argumento, portanto, que ambas as teorias são *prima facie* inadequadas.

DESIDERATOS PARA UMA TEORIA SOBRE O DESACORDO PROFUNDO

Vamos iniciar a discussão com um exemplo paradigmático de desacordo profundo:

4 Ver: Adams (2005), Campolo (2009), Dare (2013), Feldman (2005), Friemann (2005), Philips (2008), e Turner e Wright (2005).

> **Jovem Criacionista**: Henry é um jovem evangélico criacionista, o qual aceita que a Terra não tem mais que 6 mil anos de existência e um nexo de afirmações conspiracionistas como evidência de por que os cientistas nos enganam sobre a idade da Terra. Henry também rejeita a teoria da evolução e a cosmologia contemporânea, citando leituras literais da Bíblia: "sua negação da escritura é injustificada", ele diz. O vizinho de Henry, Richard, é um proponente do chamado "Novo Ateísmo", e rejeita a visão religiosa criacionista da Terra jovem de seu vizinho Henry, e assere que a Terra é muito mais velha que 6 mil anos: "sua negação da geologia e da biologia evolucionista são injustificadas", ele diz (Hazlett, 2014; Lynch, 2010; Pritchard, 2011a).

Uma teoria satisfatória do desacordo profundo precisa satisfazer certos desideratos. Esses desideratos irão agir como condições necessárias para a adequação da teoria. Com o intuito de identificar quais esses desideratos devem ser, vamos focar no caso do Jovem Criacionista como caso base. Primeiro, note que casos como o do Jovem Criacionista aparentam ser de desacordos genuínos. Isto é, Henry e Richard discordam sobre se a Terra é mais velha que 6 mil anos. Intuitivamente, é uma questão factual: ou a Terra é mais velha que 6 mil anos ou é menos do que isso. Presumivelmente, ao menos um deles está errado.

Segundo, note que em casos como o do Jovem Criacionista, razões são oferecidas para suas visões. Richard ao menos *tenta* apresentar para Henry suas razões para pensar que a Terra é muito mais velha que 6 mil anos (*e.g.*, ele tenta fornecer razões para acreditar que ela tem milhões de anos), e Henry ao menos *tenta* apresentar razões para pensar que a Terra não tem mais do que 6 mil anos. As coisas dão errado na recepção dessas (talvez meras) razões proferidas.

Terceiro, Henry e Richard intuitivamente não apenas discordam sobre a idade da Terra, mas também sobre muitas outras proposições, como se Deus existe, se o criacionismo é verdadeiro, se os fósseis são evidências, e assim por diante. Posto de outro modo, o desacordo deles sobre a idade

da Terra pode ser pensado como um *proxy* para o desacordo sistemático sobre outras proposições relacionadas, proposições relacionadas a ou constitutivas da visão de mundo deles. Portanto, o pensamento aqui é que desacordos profundos não são isolados, mas sim se estendem para outras partes, tendo um *efeito cascata* para os compromissos que temos sobre outros desacordos.

Quarto, o desacordo deles é *persistente.* Intuitivamente, mesmo que eles sejam, em princípio, capazes de atingir um acordo sobre as questões das quais discordam, é difícil ver como eles podem atingir esse resultado a partir da apreciação mútua das razões que citam a favor de suas visões. Por exemplo, se Henry já tiver citado uma razão religiosa para acreditar que a Terra foi criada por Deus em menos de 6 mil anos, é improvável que Richard seja movido a adotar sua visão, e vice-versa. Isso é drasticamente diferente de casos ordinários de desacordo. Por exemplo, suponha que Johnny e Maria discordam sobre qual valor será o valor total da conta após o jantar, e Maria está correta sobre o valor total a ser pago[5]. Se Johnny acredita que o valor total será 20 dólares, mas Maria acredita que será 22 dólares, repassar o raciocínio intuitivo deles *pode* os levar a mudar suas crenças. Por exemplo, uma vez que Johnny identifique um erro de *performance* em seus cálculos iniciais, ou Maria mostre novamente a ele a conta da atendente que mostra "22 dólares", que Johnny claramente falhou em notar, *ceteris paribus*, Johnny *deveria* mudar sua crença[6]. E ainda assim, isso não está claro em casos de desacordo profundo. Pois mesmo *se* o Jovem Criacionista repassar seu raciocínio para o ateísta, e vice-versa, *ceteris paribus* é difícil ver como isso irá levá-los a mudar suas crenças. A intuição é de que há algo errado aqui que não está obviamente sendo

5 Esse tipo de caso é uma adaptação do famoso caso do restaurante de Christensen (2007).

6 Fogelin (2005) colocou algum peso na ideia de que a persistência dos disputantes em desacordo não deve ser baseada na posse ou manifestação de vícios intelectuais. Penso que o que Fogelin tem em mente não é que, em casos de desacordo profundo, os disputantes não tenham vícios intelectuais, mas que seus vícios intelectuais, plausivelmente, não *suportam* a persistência do desacordo profundo, já que ele pensa que é o compromisso dos disputantes em proposições dobradiças que explica essa persistência. Ver: Fogelin (2005). Agradeço a um revisor anônimo por identificar esse ponto.

levado em consideração, como um erro de *performance* ou outro defeito contingente na cognição deles. O importante, contudo, é que a persistência não implique insolubilidade. Que o desacordo seja insolúvel é uma forma de explicar sua persistência, mas não é obviamente a única forma. O ponto, em vez disso, é que desacordos profundos tendem a ser persistentes, mesmo se eles forem, em princípio, racionalmente solucionáveis.

A hipótese aqui é que essas características não são meramente específicas ao caso do Jovem Criacionista. Em vez disso, desacordos profundos apresentam uma *unidade teórica*, e é o trabalho de uma teoria do desacordo profundo (sobre o que o desacordo profundo é) explicar isso. Para essas características serem identificadas nos desacordos entre teóricos da conspiração e teóricos da não conspiração, ou em casos entre fundamentalistas religiosos e pessoas não religiosas, entre outros. A seguir, apresento o que penso ser desideratos plausíveis para uma teoria satisfatória do desacordo profundo:

> **Desacordo**: ela precisa ser consistente com o fato de o conflito ser um desacordo *genuíno*.
>
> **Tendo-razões**: ela precisa ser consistente com a visão de que, em casos de desacordo profundo, as partes em desacordo, no mínimo, *acreditam estar oferecendo* razões para suas visões.
>
> **Sistematicidade**: ela precisa explicar por que desacordos profundos envolvem desacordo *sistemático*.
>
> **Persistência**: ela precisa explicar por que desacordos profundos tendem a ser *persistentes* e, portanto, insolúveis.

Algumas notas adicionais sobre esses desideratos.

Algo imediato a se notar é que a insolubilidade racional do desacordo não é um constrangimento plausível em uma teoria satisfatória sobre o desacordo. Vamos esclarecer o que isso significa. Notem que a "insolubilidade racional" é multiplamente ambígua: podemos ter em mente que (I) não há modo *epistemicamente* racional de resolver o desacordo; ou que (II) não há modo *praticamente* racional de resolver o desacordo; ou, ainda,

que (III) o desacordo não é solucionável por meio da *argumentação* e *troca de razões* (*e. g.*, métodos racionais paradigmáticos ou modos de solucionar desacordos[7]. No primeiro caso, uma resolução epistêmica racional é simplesmente ter as atitudes que eles epistemicamente devem ter sobre o conteúdo que discordam (Feldman, 2005). Por exemplo, à luz desse desacordo, pode muito bem ser o caso em que eles devem ser conciliatórios, reduzindo seu grau de crença; ou pode ser permissível para eles reterem sua confiança. O segundo caso pode ser lido como adotando um curso de ação que eles praticamente devem adotar, à luz das razões práticas, considerando seu desacordo (Lynch, 2016). E, no terceiro caso, registra-se a impossibilidade de atingir um acordo por argumentos racionalmente suportados. Também deve-se notar que, por "insolubilidade racional" do desacordo profundo, entende-se somente que não há razões puramente baseadas em argumentos que poderiam levar à resolução do desacordo, mas isso obviamente não impede que ele seja solucionado de modo *racionalmente prático* ou mesmo solucionado de modo *epistemicamente racional*. Essa conclusão se seguiria somente se os argumentos ou a troca mútua e apreciativa de razões fosse o único modo racional de resolver o desacordo.

Penso que a insolubilidade racional do desacordo profundo em *qualquer* um desses sentidos não é um desiderato plausível para uma teoria satisfatória do desacordo profundo. Não é o que devemos esperar de uma teoria satisfatória do desacordo profundo porque é uma questão em aberto, e é interessante saber se os desacordos profundos *são* racionalmente solucionáveis em qualquer um desses sentidos. Presumivelmente, se requer um argumento não trivial para mostrar que eles não podem ser resolvidos em qualquer um desses sentidos, e pode haver *tais* argumentos (Fogelin, 2005; Lynch, 2010), mas não pode ser incluso no que esperamos de uma teoria sobre *o que o desacordo profundo é* que eles são racionalmente insolúveis[8].

---

7 Ver: Fogelin (2005).

8 Na verdade, isso corre o risco de confundir desacordo *profundo* com desacordo *irrepreensível*. Um desacordo irrepreensível é aquele que, ainda que os disputantes aparentem estar em desacordo, nenhum deles está "em erro", no sentido de nenhum deles estar cometendo

Finalmente, qualquer postura sobre o desacordo profundo precisa lidar com duas questões relacionadas:

> **Questão constitutiva**: sobre o que os disputantes discordam em casos de desacordo profundo, isto é, quais são os *objetos* de seu desacordo?
>
> **Questão da atitude**: quais são as *atitudes* dos disputantes quando eles discordam em casos de desacordo profundo?

Respostas satisfatórias para essas duas questões operam como desideratos adicionais, pois devemos esperar que uma teoria adequada sobre o desacordo profundo nos diga sobre *o que* as pessoas estão discordando nesses casos (*e. g.*, proposições, regras, normas etc.) e quais suas *atitudes* sobre as coisas que discordam supostamente deveriam ser (*e. g.*, crenças, atitudes não cognitivas etc.). As respostas para essas questões irão previsivelmente limitar uma a outra. Por exemplo, suponha uma teoria sobre o desacordo profundo sob um pano de fundo de regras normativas factuais, regras que nos dizem o que fazer ou no que acreditar, mas que não possuam conteúdo verdadeiro[9]. Intuitivamente, então, esse tipo de resposta para a questão constitutiva limitaria a resposta que você poderia dar para a questão da atitude. Por exemplo, considere a atitude da crença. Crença toma proposições como seus objetos, e proposições são essencialmente conteúdos com valor de verdade. Portanto, se nossa teoria sobre desacordo profundo diz que os objetos dos desacordos profundos são regras normativas não factuais, então não se pode dizer que as atitudes dos disputantes sobre os objetos são crenças. O ponto é que uma teoria satisfatória sobre o desacordo profundo precisa considerar essas questões, porque ela irá

---

um erro alético ou epistêmico. Ver: Kölbel (2004) para essa visão. Note-se que é uma questão substantiva saber como desacordos profundos são racionalmente solucionáveis. Em ambos os casos, isso precisa resultar de argumentos filosóficos não triviais, em vez de estarem em uma proposta sobre o que desacordos profundos são antes de tudo.

9 Ver: Hare (1952) para a ideia de que imperativos são não factuais no caso do julgamento moral. Ver: Portner (2007, 2012) para a semântica de imperativos. Ver: Boghossian (2008) para uma discussão das regras epistêmicas imperativas.

nos dizer algo sobre a *natureza* do desacordo profundo. Por exemplo, ela irá nos dizer se devemos esperar que as atitudes dos disputantes se conformem às normas epistêmicas, normas práticas, ambas ou nenhuma. Irá nos informar se devemos pensar que o desacordo profundo é verbal, irrepreensível ou genuíno. Respostas a esse tipo de questões são o que devemos esperar que uma teoria do desacordo profundo nos forneça.

A TEORIA WITTGENSTEINIANA

A primeira teoria é inspirada nas últimas observações de Wittgenstein, publicadas no seu *Da certeza* (1969), detalhando a epistemologia da certeza no contexto da "Prova do Mundo Exterior" (1939)[10] de Moore, o problema do ceticismo radical e a estrutura da avaliação racional (Pritchard, 2011b, 2016a). Vamos iniciar com uma afirmação da visão:

> **Teoria wittgensteiniana**: desacordos profundos são desacordos sobre compromissos de dobradiça[11].

Esse tipo de teoria é fortemente sugerido por Fogelin (2005), Hazlett (2014), e Godden e Brenner (2010)[12]. O principal componente da teoria é o termo técnico "compromisso de dobradiça", sobre o qual há diversas

10 Título original: "Proof of an external world".

11 Duas notas sobre essa visão. Primeiro, não é uma visão que desejo atribuir a Wittgenstein. Esta é uma questão interpretativa que está fora do escopo deste capítulo (contudo, há passagens sugerindo essa visão). Ver: Wittgenstein (1969). Segundo, uso o termo *compromisso de dobradiça* no lugar de *proposição dobradiça* porque é uma questão controversa se as sentenças expressando as dobradiças são proposições. Desse modo, uso o termo "compromisso" para me manter neutro acerca dessa questão. Ver: Pritchard (2011b) para uma revisão.

12 Aqui também não quero atribuir a eles a visão wittgensteiniana do desacordo profundo que discuto no capítulo, mas em vez disso algo nas vizinhanças da visão wittgensteiniana. Nesse sentido, Fogelin (2005) é talvez o que mais se aproxima, em conjunto com Hazlett (2014). Contudo, a visão de Fogelin aparenta ser uma modificação da visão wittgensteiniana que discuto aqui: que os desacordos profundos são desacordos sobre proposições *p*, *q*, *r*, se os *argumentos* para essas proposições são de algum modo relacionados às proposições dobradiça que os disputantes aceitam. Sendo assim, Fogelin parece endossar o que chama de visão wittgensteiniana do "desacordo profundo indireto". Todavia, em um ponto ele sugere que devemos discordar sobre as proposições dobradiças elas mesmas, o que seria o que chamo de "desacordo profundo direto". Ver: Fogelin (2005) e Phillips (2008) para discussão.

teorias rivais[13]. Em uma caracterização geral, contudo, compromissos de dobradiça são pressuposições de fundo de nossa visão de mundo e áreas gerais de investigação, como a física, história ou geologia. Em particular, aos compromissos de dobradiça são dados *papéis epistêmicos* no interior de nossas visões de mundo e investigações, como:

> 'certezas imerecidas' ou 'certezas que estão de pé' – certezas que trazemos em contextos normais. [...] É a ideia de proposição 'dobradiça' como um tipo de 'certeza metodológica', por assim dizer – uma proposição uma dúvida sobre o que comprometeria alguém a duvidar não apenas de crenças particulares que mantemos, mas aspectos do modo como habitualmente avaliamos crenças (Wright, 2004, p. 38).

A função que Wright destaca aqui é que duvidar de um compromisso de dobradiça deve ter o efeito de duvidar de uma área inteira de investigação. Compare isso com Pritchard (2011b, p. 528), acerca dos papéis epistêmicos dos compromissos de dobradiça:

> A sugestão é que a própria possibilidade que a crença de alguém conta como razão a favor ou contra outra crença pressupõe que há algumas crenças que desempenham o papel de serem isentas de suporte epistêmico.

O que Pritchard destaca é que a ideia de compromissos de dobradiça está fora de nossas investigações, isentos da avaliação racional. Agora que temos uma ideia inicial do que compromissos de dobradiça são, podemos imaginar quais proposições (ou conteúdos) são candidatos plausíveis para serem dobradiças. Aqui está uma lista de Brueckner (2007, p. 285):

> Há um mundo externo, a percepção sensorial é confiável, não sou um cérebro na cuba, minha faculdade de raciocínio

13 Para uma apresentação compreensiva, ver: Pritchard (2016a, 2016b).

> é confiável, a Terra tem mais do que três minutos, o testemunho é confiável, a memória é confiável.

Note que enquanto a maioria dos compromissos de dobradiça listados por Brueckner são princípios epistêmicos, nem todos o são. Por exemplo, que há um mundo externo, que não sou um cérebro na cuba e que a Terra tem mais do que três minutos de existência. É possível imaginar a ampliação da lista para se adequar aos outros candidatos plausíveis (Coliva, 2015). O próprio Wittgenstein (1969, § 93) nomeia outros:

> Que ninguém esteve muito distante da Terra.

– onde tudo o que ele viu ou escutou, em suas palavras, essa convicção, e nada em sua visão de mundo fala contra isso (ver Wittgenstein, 1969, § 93). Da mesma forma:

> Que há um cérebro no interior de seu crânio (Wittgenstein, 1969, § 118).
>
> Que a mesa ainda está onde ninguém vê (Wittgenstein, 1969, § 120).
>
> Que a Terra é redonda. (Wittgenstein, 1969, § 146).

Considere também:

> Eu tenho uma conversa de telefone em Nova York. Meus amigos me dizem que suas árvores possuem botões assim e assado. Eu estou convencido agora que sua árvore é... Eu estou convencido que a terra existe? (Wittgenstein, 1969, § 208)
>
> A existência da terra é parte de uma imagem que forma o ponto de partida da crença para mim (Wittgenstein, 1969, § 209).

A ideia básica de Wittgenstein parece ser que nossa prática epistêmica de fornecer razões para crenças e dúvidas pressupõe um pano de fundo de certezas "isentas de dúvida" (Wittgenstein, 1969). A razão para essas certezas (independente do modo como entendemos essa noção)[14] serem isentas de dúvidas é que elas tornam possível a abertura do nosso espaço de razões em primeiro lugar.

Se a teoria wittgensteiniana nos diz que todos os desacordos profundos são desacordos sobre compromissos de dobradiça, isso levanta a questão de se todos os desacordos sobre compromissos de dobradiça são desacordos profundos[15]. Por exemplo, alguém pode pensar que o desacordo sobre se tenho mãos – um compromisso de dobradiça, de acordo com Wittgenstein – não é exatamente um desacordo profundo. No mínimo, ele não se encaixa bem com os casos paradigmáticos de desacordo profundo, como o caso do Jovem Criacionista, entre outros.

Contudo, penso que há espaço para considerar como alguns desacordos sobre se temos mãos, digamos, *são* desacordos profundos. Primeiro, precisamos distinguir entre o que Thompson Clarke (1972) chamava de *dúvidas simples* das *dúvidas que não são simples*, como em casos em que duvidamos da existência de nossas mãos após um experimento ou operação. Nesses casos, as dúvidas ocorrem *no interior* das visões de mundo – essas dúvidas têm intuitivamente sentido, considerando a imagem do mundo (Stroud, 1984, cap. 3-5). Estas são dúvidas simples. As dúvidas que não são simples não são dúvidas sobre uma proposição somente, ou um conjunto de proposições, mas de um domínio inteiro ou visão de mundo[16]. Nesses casos, a proposição *Eu tenho mãos* é tomada como representativa de um domínio interior, como a que *há coisas físicas independentes da*

14 Está fora do escopo deste capítulo explorar esse tópico aqui. Para teorias competidoras de compromissos de dobradiça, ver: Coliva (2015), Moyal-Sharrock (2004, 2016), Pritchard (2016a, 2016b) e Wright (2004, 2014). Para uma visão geral, ver: Pritchard (2011b).

15 Agradeço a Mark Walker por levantar essa questão.

16 Clarke as chama de "dúvidas filosóficas", mas seu ponto é que as dúvidas têm a intenção de proceder sem limitação ou qualquer constrangimento epistêmico, como usar aquilo que alguém sabe para constranger uma dúvida. Ver também Wittgenstein (1969) para uma ideia similar.

mente, onde o desacordo sobre *Eu tenho mãos* é representativo de todo um domínio[17].

Podemos dar sentido a esses casos no *framework* de Wittgenstein. Para fazer isso, é preciso fazer uma distinção entre desacordo direto e indireto. Para explicar essa distinção, considere o caso em que duas pessoas discordam sobre se uma pedra é mais velha que 6 mil anos. Isso pode seguir em, no mínimo, duas direções. Pode ser que os disputantes estejam apenas discordando sobre a idade da pedra propriamente, dado certo pano de fundo de crenças geológicas e metas. Podemos imaginar um deles argumentando que a pedra é muito mais velha, devido à composição mineral, enquanto o outro disputante mantém que é muito mais jovem, devido à localização na superfície. Nesse tipo de caso, o desacordo deles é isolado: nada além disso, assim como nos casos do desacordo entre pares é implausível que o desacordo sobre o valor total de uma conta de restaurante tenha implicações amplas para suas crenças sobre somas aritméticas, restaurantes e assim por diante. Contudo, pode ser o caso que o desacordo deles sobre a idade de uma rocha particular seja uma consequência do desacordo profundo

17 Precisamos distinguir entre se esses desacordos, nos contextos filosóficos, teriam ou tenderiam a escapar em contextos não filosóficos com se desacordos devem fazer isso e se disputantes estariam *comprometidos* com esses desacordos terem consequências fora de contextos filosóficos, dados os compromissos de pano de fundo em semântica, ontologia e epistemologia. Por exemplo, suponha que os disputantes discordam sobre se há um mundo externo (EXTERNO). Desacordo sobre EXTERNO, dadas teses plausíveis sobre objetos comuns, compromete eles em discordar sobre se eles têm mão, se há árvores, prédios, e assim por diante. Nesse sentido, se alguém que negasse EXTERNO continuasse a acreditar isso, digamos, que há cadeiras no escritório, eles teriam uma crença falsa, dada a teoria. Em realidade, eles possuem crenças ordinárias sistematicamente falsas, considerando sua visão, ***ou então*** eles precisam argumentar a favor de teses substanciais sobre o conteúdo das crenças sobre objetos comuns (*e. g.*, que de *existem mesas*, digamos, não se segue que *existem coisas físicas externas*). O mesmo ponto aplica-se a crenças de alta ordem, pois tendemos a acreditar que nossas crenças sobre objetos comuns não são sistematicamente errôneas, e que as atribuições que as pessoas fazem a si e atribuem a outros nesse sentido não são sistematicamente errôneas. Se os disputantes discordam sobre EXTERNO, contudo, e que mantermos pressupostos plausíveis sobre a relação semântica entre EXTERNO e o conteúdo das crenças ordinárias sobre objetos (como a que se EXTERNO é falsa, então serão também proposições sobre objetos comuns, como *mesas existem*), isso os compromete, aparentemente, que não apenas discordam sobre crenças comuns de primeira ordem, mas certas crenças comuns de alta ordem. Certamente, o desacordo deles não tenderá a acabar em contextos ordinários, mas o ponto é que eles estariam *comprometidos* em manter esses desacordos, sob pena de inconsistência. Os mesmos pontos podem ser feitos para desacordos sobre o ceticismo do mundo externo.

sobre a idade da Terra. Colocando de maneira mais forte, pode ser que o ponto da disputa deles sobre a idade de uma pedra seja para especificar o desacordo deles sobre a idade da Terra. Desse modo, o primeiro caso é um desacordo que serve como *proxy* para o segundo. Esses desacordos – onde os disputantes discordam sobre uma proposição que não se parece com um compromisso de dobradiça, mas com um *proxy* para um desacordo sobre um compromisso de dobradiça – são desacordos indiretos.

A ideia básica aqui é que os proponentes da teoria wittgensteiniana devem realizar uma distinção entre aqueles desacordos que dizem respeito diretamente ao compromisso de dobradiça (*hinge commitment*), como no caso do Jovem Criacionista, e aqueles que dizem respeito ao compromisso dobradiça, como no caso anterior sobre a idade de uma pedra particular como *proxy* para o desacordo profundo sobre o criacionismo da Terra jovem. Podemos traçar essa distinção de maneira mais geral na seguinte forma:

> **Desacordo profundo direto**: *S1* e *S2* discordam direta e profundamente sobre se H, somente se S1 e S2 discordam sobre H, e H é um compromisso de dobradiça.
>
> **Desacordo profundo indireto**: *S1* e *S2* discordam indireta e profundamente sobre se P, somente se *S1* e *S2* discordam sobre P, e seu desacordo sobre P compromete eles com o desacordo sobre o compromisso dobradiça H.

Essa distinção também busca explicar a sistematicidade do desacordo profundo. Por exemplo, se *a Terra existisse no passado distante,* tal que tem *milhões de anos de vida* ou mais, é um compromisso de dobradiça, e esse compromisso possui, intuitivamente, certas relações lógicas, probabilísticas e epistêmicas com outras proposições. Por exemplo, implica que:

> A Terra não tem mais do que meros 6 mil anos ou menos.

E parece que torna menos provável que:

> Deus criou a Terra como os primeiros hominídeos a encontraram, *ex nihilo*.
>
> Há uma conspiração global que tenta enganar cientistas a pensar que a Terra é muito mais velha do que de fato é, para seus fins nefastos.

Epistemicamente, isso no mínimo suporta as seguintes proposições:

> Essa cadeia de montanhas em particular que estou vendo é muito mais antiga do que as afirmações dos criacionistas da Terra jovem.
>
> Os Himalaias não foram formados num período curto, menos de 6 mil anos.
>
> Os fósseis não foram meramente plantados na Terra por demônios para enganar os cientistas e o público.
>
> A Terra existe há muito mais tempo que qualquer ser humano existiu.

E parecem pressupostos certos domínios de investigação e certos métodos, no seguinte modo:

> A geologia não é sistematicamente não confiável.
>
> A datação de radiocarbono é confiável com respeito à detecção da idade geológica.

Aplicada a casos indiretos de desacordo profundo, então, a teoria wittgensteiniana irá nos dizer que o criacionista da Terra jovem Henry e o ateísta Richard discordam profundamente sobre se P (sobre se essa pedra particular é mais velha que 6 mil anos, digamos, milhões de anos) somente se eles realmente discordam sobre P, e o desacordo deles sobre P compromete eles – seja lógica, probabilística ou epistemicamente – ao discordar sobre o compromisso de dobradiça H, digamos, que a Terra existiu no passado distante (*e. g.*, existiu milhões de anos

atrás, antes dos seres humanos existirem). Nesse caso, o compromisso é *lógico*: Henry e Richard discordam sobre se a pedra é mais velha que 6 mil anos, e isso os compromete logicamente a discordar sobre se a Terra existiu no passado, entendido. Contudo, ele pode ser *epistêmico*. Para ver isso, considere:

> **O Jovem Criacionista***: Henry acredita que a datação de radiocarbono não é confiável: são apenas forças do mal tentando nos enganar. Richard acredita que a datação de radiocarbono é confiável, que é um método altamente confiável para obter crenças verdadeiras sobre a formação geológica da Terra.

A teoria wittgensteiniana irá dizer que as crenças de Richard pressupõem epistemicamente o compromisso de dobradiça que a Terra é muito velha no sentido pretendido, presumivelmente, e não pode manter consistentemente que nós devemos confiar na datação de carbono com respeito às formações geológicas, enquanto nega que não devemos fazê-lo em inúmeros outros casos envolvendo as formações geológicas da Terra. Por sua vez, Henry está epistemicamente comprometido em rejeitar que a Terra é muito velha, dada sua crença prévia na inconfiabilidade massiva da datação de radiocarbono (Coliva, 2015).

Como a teoria wittgensteiniana irá lidar com respeito ao desiderato para uma teoria do desacordo profundo satisfatória? Vimos como ela dá conta da sistematicidade do desacordo profundo. No que se segue, exploro como ela se sai acerca do desacordo, a tomada de razões e a persistência. Irei argumentar que o desempenho da teoria wittgensteiniana irá depender do modo como ela responde aos desideratos, considerando a teoria dos compromissos de dobradiça. Primeiro, considere a persistência. No caso em que o desacordo profundo é indireto, como no caso do Jovem Criacionista, a explicação da persistência pode ser que os compromissos de dobradiça com respeito às crenças respectivamente contrárias estão no pano de fundo. Fogelin (2005, p. 8) considera esse tipo de explicação na seguinte passagem:

> Eles [*desacordos profundos*] permanecem recalcitrantes à adjudicação porque as origens dos desacordos – as proposições do contexto [*compromissos de dobradiça*] – são permitidas no pano de fundo, trabalhando à distância.

Esse tipo de explicação, contudo, apenas ajuda a explicar a persistência do desacordo indireto, enquanto os compromissos de dobradiça não são diretamente escrutinados. O pensamento é que esses desacordos são persistentes meramente porque o que realmente está em causa opera como pano de fundo, protegido da atenção crítica. Contudo, nos casos diretos, a explicação não funciona como o que está realmente em causa recebe atenção crítica das partes em desacordo. Com efeito, Fogelin irá rejeitar o diagnóstico da persistência do desacordo profundo. Para Fogelin (2005), a origem dessa persistência não é o fato de os compromissos de dobradiça estarem no pano de fundo, mas o fato de que – mesmo se trazidos para o primeiro plano – eles são parte de "todo o sistema" de proposições. O peso para o wittgensteiniano seria ter de explicar por que esse fato torna o desacordo sobre compromissos de dobradiça persistente, ao invés da dificuldade contingente de avaliar "todo o sistema" de proposições.

Na atual conjuntura, o proponente da teoria wittgensteiniana pode argumentar que o *pessimismo* sobre o desacordo profundo é verdadeiro: que esses desacordos são racionalmente insolúveis, isto é, que não há resposta epistemicamente responsável à luz desse desacordo, o qual deveria levar ao acordo (Feldman, 2005; Lynch, 2010)[18]. Relembre o argumento da seção "Desideratos para uma teoria sobre o desacordo profundo", de que a teoria do desacordo profundo não deve pressupor que eles são racionalmente insolúveis como parte da teoria sobre o que desacordo profundo é. Se o proponente da teoria wittgensteiniana busca explicar a persistência por meio da referência ao pessimismo, então ele tem que

18 Note que "resoluções racionais" epistêmicas podem vir em formas fraca e forte. Uma resolução racional fraca implica somente que os disputantes A e B adotam as atitudes doxásticas que eles devem ter sobre P, mesmo que eles continuem a manter o desacordo, enquanto a resolução racional forte implica que A e B tomam as atitudes doxásticas que eles racionalmente devem ter sobre P, de modo que isso os leva ao acordo. Ver: Matheson (2018).

fazer isso a partir de um argumento baseado na metafísica e na epistemologia do desacordo profundo, em vez de partir de uma análise sobre o que o desacordo profundo é.

Um desafio potencial para o proponente da teoria wittgensteiniana aqui é que ela pode enfrentar dificuldade ao dar conta da persistência, sem se tornar um argumento para o pessimismo. Para ver isso, contraste duas posturas diferentes sobre a epistemologia dos compromissos de dobradiça:

(I) *A teoria não epistêmica,* segundo a qual os compromissos de dobradiça estão fora do escopo da avaliação racional, e desse modo não estão *nem justificados ou injustificados* (Moyal-Sharrock, 2004, 2016[19]; Pritchard, 2016a, 2016b); e

(I) *A teoria epistêmica*, segundo a qual os compromissos de dobradiça estão no escopo da avaliação racional e são potencialmente justificados ou injustificados, mas de um modo não paradigmático. Em particular, nossa justificação para os compromissos de dobradiça consiste em ter um *direito padrão* em confiar ou aceitá-los, não ausência de evidência ou algo que indique que eles são verdadeiros (Hazlett, 2014; Williams, 1991; Wright, 2004, 2014).

Irei colocar de lado as razões que alguém pode ter para suportar essas teorias, já que nosso foco são as implicações dessas teorias para o desacordo profundo. *Prima facie*, na teoria não epistêmica, haverá um argumento direto para a conclusão de que o pessimismo é verdadeiro. Afinal de contas, se os compromissos de dobradiça não são nem justificados nem injustificados – isto é, eles estão completamente fora do espaço das razões epistêmicas –, então é claro que a troca de razões deve racionalmente falhar, por aquelas razões que não irão nem justificar os compromissos de dobradiça nem os negar. Na teoria não epistêmica, contudo, esta é uma questão

19 Note que Moyal-Sharrock e Pritchard são não epistemicistas por razões distintas. Moyal-Sharrock (2004, 2016) mantém que os compromissos de dobradiça não são nem verdadeiros nem falsos, e, portanto, não são proposições. Pritchard (2016a, 2016b) mantém que, enquanto os compromissos de dobradiça são proposições, eles não estão entre as proposições credíveis.

muito mais difícil de resolver. Por um lado, eles não poderão trocar razões no sentido ordinário, já que não terão evidências – ou, em geral, qualquer coisa que favoreça a verdade de seus compromissos de dobradiça –, o que racionalmente deve levá-los a manter ou mudar suas atitudes. Por outro lado, a teoria permite que haja *algum* grau de suporte racional para compromissos de dobradiça, por meio de um *direito padrão* não evidencial para confiar neles. Dado que alguém *possa* trocar esse suporte racional não evidencial, então haverá um sentido em que os disputantes podem resolver racionalmente seu desacordo, nomeadamente, apelando aos compromissos de dobradiça nos quais eles mutuamente confiam. É claro, isso também busca explicar a persistência, assim como se pode pensar que a *explicação* do direito padrão para confiar nos compromissos de dobradiça não é algo que será facilmente acessível para as partes em desacordo: no mínimo, em muitos casos de desacordo profundo reais. Afinal de contas, intuitivamente, as razões para, digamos, alguém ter o direito padrão para confiar que a Terra começou a existir há cinco minutos não será algo facilmente explicável. Logo, enquanto os proponentes da teoria não epistêmica de compromissos de dobradiça irão dar conta da persistência por meio da insolubilidade racional, está aberta a possibilidade para que os proponentes da teoria epistêmica expliquem a persistência, referindo-se à opacidade cognitiva de seus direitos padrões em confiar nos compromissos de dobradiça e o fato desses compromissos serem não evidenciais. Nesse sentido, o grau em que o proponente da teoria wittgensteiniana irá enfrentar dificuldades com o desiderato da persistência irá depender da teoria sobre os compromissos de dobradiça, mais geralmente.

Isso também se relaciona ao desiderato da aceitação de razões, o que nos diz que a teoria precisa ser consistente com as partes em desacordo que consideram estar oferecendo base racional para as atitudes e suporte para suas dúvidas sobre a atitude a outra pessoa. Mas, claro, se a teoria pode fazer isso satisfatoriamente, irá depender da teoria dos compromissos de dobradiça que o proponente da teoria wittgensteiniana está trabalhando. Por exemplo, se eles estão trabalhando com uma teoria não epistêmica, precisam explicar como as partes em desacordo são *facilmente enganáveis* a

pensar que estão oferecendo razões para suas atitudes, quando de fato não há nenhuma a ser oferecida. Uma teoria do erro sobre a perspectiva sobre si mesmo precisa ser motivada e defendida. Um argumento similar pode ser dado para as teorias epistêmicas, já que, nesses casos, enquanto alguém pode *fornecer* razões a favor ou contra os compromissos de dobradiça, as razões aqui não são paradigmáticas – isto é, elas não são evidenciais ou mesmo indicativos da verdade. Contudo, nós tipicamente encontramos os participantes dos desacordos profundos considerando estar *preservando evidência para* sua atitude positiva e contra a atitude do oponente (considere, por exemplo, como trocas podem ocorrer entre o criacionista da Terra jovem e os ateístas). Desse modo, mesmo os proponentes da abordagem wittgensteiniana que aceitam a teoria epistêmica dos compromissos de dobradiça irão enfrentar dificuldades em não revisar nosso pensamento inicial sobre desacordos profundos. Certamente, isso não é um argumento fatal contra a abordagem wittgensteiniana. Em vez disso, destaca como a teoria wittgensteiniana aceita a abordagem epistêmica dos compromissos de dobradiça, tal que essas dobradiças são proposições verdadeiras que temos o direito não evidencial em confiar, então eles terão que explicar como os disputantes facilmente se enganam ao apresentar evidências para suas visões e evidências para a visão de seus opositores.

Finalmente, satisfazer o desiderato do desacordo pode ser problemático por razões similares, pois irá depender do que a teoria dos compromissos de dobradiça é. Por exemplo, Wright (2014) considera que a atitude relevante conectada aos compromissos de dobradiça é a *confiança*: que alguém confie que o compromisso de dobradiça é verdadeiro[20]. Se o desacordo na confiança proposicional pode constituir um desacordo genuíno, então, será uma questão que precisará ser respondida. No mínimo, será necessário mostrar que os desacordos em confiança proposicional retêm

20 Wright (2014) argumenta que as razões para nossas atitudes sobre os compromissos de dobradiça não serem crenças é tal que esse direito é um indicador de não verdade, *status* epistêmico não evidencial, e, portanto, acreditar que os compromissos de dobradiça são verdadeiros seria *irracional*. Logo, Wright opta, em vez disso, pela confiança proposicional: que nós confiamos que os compromissos de dobradiça são verdadeiros. A ideia, como vejo, é que a crença é essencialmente regulada por normas evidenciais, enquanto a confiança proposicional não.

a mecânica do desacordo sobre crenças, já que casos de desacordo profundo parecem envolver crença. Da mesma forma, considere teorias, como a do não proposicionalismo (Moyal-Sharrock, 2004, 2016; Wright, 1985), segundo as quais os compromissos de dobradiça são regras não factuais – isto é, regras não aptas à verdade. Intuitivamente, como os objetos da crença são proposições, se segue que não somente você pode não acreditar em compromissos de dobradiça, como você pode não ter *nenhuma* atitude proposicional. E, pelo menos *prima facie*, isso torna difícil ver como o desacordo sobre eles é possível[21]. É claro, isso não significa afirmar que o proponente da teoria wittgensteiniana *não pode* satisfazer o desiderato do desacordo. Ao invés disso, estou argumentando até que ponto eles podem girar em torno de seus compromissos de dobradiça. E, se alguém considera seriamente o desiderato para uma teoria do desacordo profundo – e alguém aceita a teoria wittgensteiniana do desacordo profundo –, isso deve constranger *qual* abordagem dos compromissos de dobradiça deve-se aceitar[22].

---

21 É claro que é controverso que desacordo requer crença, mas menos controverso que desacordo requeira *atitudes doxásticas* para uma proposição (Marques, 2014), e de algo modo possivelmente ser *acurado/inacurado* (Macfarlane, 2014). O que estou afirmando aqui não é exatamente que o não factualismo coloca pressão do desiderato do desacordo, porque você não pode acreditar nos compromissos de dobradiça, mas ao invés disso, porque você não pode ter nenhuma *atitude proposicional* aos compromissos de dobradiça, muito menos crença.

22 As duas teorias gerais sobre compromissos de dobradiça na literatura são a teorias *não epistêmicas* e teorias *epistêmicas*. Na versão da teoria não epistêmica de Moyal-Sharrock (2016), os compromissos de dobradiça não são aptos à verdade. Na versão de Pritchard (2016), os compromissos são aptos à verdade, mas não credíveis, já que a crença é essencialmente regulada por normas epistêmicas, enquanto os compromissos de dobradiça não. Intuitivamente, essas visões irão enfrentar problemas para dar conta do desiderato. A teoria epistêmica de Wright (2014), contudo, diz que as dobradiças são proposições, mas que você não possui evidência para elas e você deve confiar, em vez de acreditá-las. Ainda assim, podemos nos perguntar por que a teoria wittgensteiniana não pode optar por uma teoria dos compromissos de dobradiça na qual você tem evidência para acreditar neles. Se isso é possível, o wittgensteiniano não irá enfrentar problemas com os desideratos do desacordo, da persistência e da tomada de razões. O problema para essa visão, contudo, é que ela assimila a epistemologia dos compromissos de dobradiça muito próxima à epistemologia das crenças ordinárias, e a utilidade teórica dos compromissos de dobradiça é perdida. Seria uma linha interessante para se desenvolver, mas está fora do escopo do capítulo avaliá-la criticamente aqui. No mínimo, é altamente duvidoso na literatura que temos evidência para acreditar nas proposições dobradiças. Uma linha geral de argumentação é que, se pudéssemos ter evidência que favorecesse acreditar em proposições dobradiças, então a evidência precisaria ser mais certa para nós do que as proposições dobradiças de fato são, mas nada é mais certo para nós do que as proposições dobradiças

A TEORIA DO PRINCÍPIO EPISTÊMICO FUNDAMENTAL

Na seção precedente explorei a metafísica da teoria wittgensteiniana do desacordo profundo. Argumentei que, dado o desiderato para uma teoria satisfatória sobre o desacordo profundo, enfrenta um número de desafios.

O *primeiro desafio* diz respeito ao desiderato da persistência. Argumentei que o modo como a teoria wittgensteiniana irá responder depende da postura sobre os compromissos de dobradiça, mais geralmente. A primeira teoria é não epistêmica, na qual os compromissos de dobradiça não são justificados e nem injustificados: eles estão completamente fora do espaço das razões epistêmicas. Logo, podemos pensar que o proponente da teoria wittgensteiniana que aceita uma abordagem não epistêmica dos compromissos de dobradiça irá sofrer para explicar a persistência sem colapsar no pessimismo sobre o desacordo profundo, que os desacordos profundos são insolúveis. Isso é problemático porque, ainda que o pessimismo seja uma opção viável, é *prima facie* desejável que a persistência do desacordo profundo seja explicada sem recorrer a ele. Contudo, se em vez disso o wittgensteiniano opta por uma teoria epistêmica, na qual os compromissos de dobradiça são justificáveis – não apenas de modo paradigmático (*e.g.*, não por meio das evidências ou qualquer outro modo indicador da verdade) –, isso fornece uma rota para eles explicarem a persistência sem colapsar no pessimismo sobre o desacordo profundo.

O *segundo desafio* diz respeito ao desiderato da tomada de razões. Pois é difícil ver por que os disputantes irão considerar estar oferecendo base para suas dúvidas nos compromissos da outra pessoa se os compromissos de dobradiça estão realmente fora do espaço de razões. Esse tipo de erro precisa ser explicado. Afinal de contas, devemos uma explicação de *por que* alguém comete o erro de pensar que algo que está fora do espaço de razões, quando está dentro do espaço de razões. Ademais, argumentei que um problema similar surge para a abordagem epistêmica dos compromissos

(Pritchard, 2016a, 2016b; Wittgenstein, 1969). Ver: Hazlett (2006) para uma ideia muito mais fraca, nomeadamente que nossas crenças nas proposições dobradiças, diferente de nossas crenças ordinárias, não estão sujeitas a derrota pela base.

de dobradiça, pois se os compromissos de dobradiça são justificáveis nessa abordagem – e, portanto, estão dentro do espaço de razões –, não é por meio das evidências ou algo que indique que os compromissos de dobradiça são verdadeiros. No entanto, casos de compromissos de dobradiça aparentam ser aqueles em que os disputantes apresentam o que se mostra ser *evidências para* suas crenças e *evidências contra* as crenças de seus oponentes. Não é que o ateísta, por exemplo, pense que ele não possui evidência contra as crenças do criacionista da Terra jovem, ou não possui evidência para suas crenças, e vice-versa. Logo, mesmo o proponente da abordagem epistêmica dos compromissos de dobradiça precisa explicar por que os disputantes nesses casos cometem erros de alta-ordem.

O *terceiro desafio* diz respeito ao desiderato do desacordo. O problema é que há muitas teorias sobre os compromissos de dobradiça, e, portanto, muitas formas de responder à questão constitutiva (sobre o que discordamos em casos de desacordo profundo?) e a questão da atitude (qual a natureza de nossas atitudes em casos de desacordo profundo?). Por exemplo, é difícil ver como podemos preservar o desacordo sobre compromissos de dobradiça se consideramos que os compromissos de dobradiça são regras não factuais, pois não podemos ter atitudes proposicionais sobre eles, nem nossas atitudes estarem sujeitas a correção ou incorreção, seja alética ou epistêmica, subdeterminando a possibilidade do desacordo. Claro, esse desafio depende de nossa abordagem sobre os compromissos de dobradiça. Em outras abordagens, como a abordagem epistêmica, o desiderato do desacordo é mais facilmente explicável.

Ainda que eu não considere os problemas enfrentados pela teoria wittgensteiniana como objeções definitivas, penso que elas nos motivam a explorar outras opções. Nesta seção, quero explorar uma abordagem similar do desacordo profundo. Segundo essa abordagem do desacordo profundo, há uma conexão íntima entre o desacordo profundo e princípios epistêmicos. Ela afirma que:

> **Teoria do princípio epistêmico fundamental**: desacordos profundos são desacordos sobre princípios epistêmicos fundamentais.

Vamos explicar a teoria. Princípios epistêmicos podem ser normativos ou avaliativos. Por exemplo, alguns princípios epistêmicos dizem que alguns métodos de formação de crença são confiáveis. Isso atribui uma propriedade epistêmica positiva (confiabilidade) a um método de formação de crença (como o método de ter uma experiência sensorial P e formar a crença que P baseada nisso). O outro tipo é normativo: diz que *devemos* fazer algo, como acreditar, confiar ou duvidar, dadas certas condições epistêmicas (dadas suas evidências ou suas razões epistêmicas). A discussão aqui irá proceder com ambos os tipos de princípios epistêmicos em mente, ainda que mais tarde irá se focar mais nos princípios epistêmicos normativos.

Como antes, a teoria contém um termo técnico: princípio epistêmico *fundamental*. Seguindo Lynch (2010, 2016), podemos distinguir entre princípios epistêmicos fundamentais e não fundamentais. Princípios epistêmicos fundamentais são tais que eles:

> [...] não podem se mostrar verdadeiros sem empregar a fonte que o princípio relevante endossa como confiável. Por esta razão, defesas explícitas destes princípios serão sempre sujeitas ao custo da circularidade (Lynch, 2016, p. 250).

Princípios epistêmicos fundamentais são sobre métodos epistêmicos básicos. Dentre estes, pode-se incluir: "métodos inferenciais como a dedução ou a indução e métodos não-inferenciais, como a percepção sensorial" (Lynch, 2010, p. 264)[23]. Esses métodos, por sua vez, são *básicos* em virtude do fato de eles não poderem mostrar que possuem o *status* epistêmico positivo alvo sem se basear no método em questão. Logo, como muitos epistemólogos contemporâneos pensam, crenças ordinárias sobre o mundo externo podem ser justificadas pela experiência sensorial, mas não se pode mostrar que a prática de formação de crença é confiável sem empregar o método de formação de crenças baseado em sua experiência sensorial[24].

23 Sobre ponto, ver Kappel (2012, p. 10).

24 Ver: Cohen (2002), Sosa (1997), Vogel (2002), e Lynch (2010).

Ainda que Lynch defina princípios epistêmicos fundamentais como princípios que atribuem confiabilidade, a ideia básica é mais geral que isso. É tal que o princípio epistêmico F é fundamental no sentido de que não há nenhuma *razão epistêmica* em favor de F que não pressuponha F, ou pressuponha que F tenha *status epistêmico positivo*, seja a confiabilidade ou outra coisa (Kappel, 2012). Como Kappel (2012, p. 10) coloca, "as melhores razões epistêmicas para ela são epistemicamente circulares".

Como ocorre, Lynch (2010) não parece endossar a teoria do princípio epistêmico fundamental sobre o desacordo profundo como está colocado, mas sim uma versão mais forte dele. A versão mais forte considera que o desacordo de S e S* sobre P é profundo se P como princípio epistêmico fundamental e as seguintes condições se mantém: "*Não-arbitração:* Não há nenhum princípio epistêmico adicional, aceito por ambas as partes [S e S*], que poderia resolver o desacordo" (Lynch, 2010, p. 265).

O problema com essa versão forte da visão é que ela é simplesmente construída em uma teoria segundo a qual o desacordo profundo *é insolúvel*. Entretanto, intuitivamente, não deveria ser um critério sobre o desacordo ser profundo que ele seja insolúvel *tout court.* Na realidade, se esses desacordos são racionalmente insolúveis, por exemplo, esse fato deve se seguir das razões epistêmicas e o caráter do desacordo profundo, não da análise do fenômeno em questão. Logo, irei considerar a formulação fraca da teoria.

Como a teoria do princípio epistêmico fundamental se comporta em relação aos desideratos? Vamos considerar primeiro a *sistematicidade*. Relembre que, no caso do Jovem Criacionista, o desacordo profundo de Henry e Richard diz respeito diretamente à idade da Terra: se é mais jovem ou mais velha que 6 mil anos, no sentido pretendido. Henry parece endossar a ideia de que é mais jovem, enquanto Richard parece negar. Isso não parece como princípio epistêmico fundamental, mas em vez disso como uma proposição quantificacional complexa: há um x, x = a Terra, e para cada y, se x = y, então ~ (y é mais velha que 6 mil anos). Para dar conta de como o caso do Jovem Criacionista é um caso de desacordo profundo, então, o proponente da teoria epistêmica fundamental precisará

dizer que é indiretamente profundo, pois, enquanto eles não discordam diretamente sobre um princípio epistêmico fundamental, indiretamente eles discordam (substituindo os compromissos de dobradiça por princípios epistêmicos fundamentais).

Qual princípio este pode ser? Lynch (2010) e Kappel (2012) sugerem os seguintes tipos de princípios epistêmicos:

> **Registro de fósseis**: com respeito aos fatos sobre o passado distante, você deve conformar suas crenças para se adequar às evidências do registro de fósseis históricos. O registro de fósseis históricos é o método mais confiável para saber sobre o passado distante.
>
> **Livro Sagrado**: com respeito aos fatos sobre o passado distante, você deve conformar suas crenças para se adequar às evidências do Livro Sagrado. O Livro Sagrado é o método mais confiável para saber sobre o passado distante[25].

O proponente da teoria do princípio epistêmico fundamental precisa explicar *como* esses princípios epistêmicos e o conteúdo do que Henry e Richard discordam estão relacionados. Para iniciantes, eles podem dizer que há uma relação epistêmico-inferencial, do seguinte tipo:

> ***Link* desacordo-Livro Sagrado**: com respeito aos fatos sobre o passado distante, você deve conformar suas crenças para se adequar ao Livro Sagrado. O Livro Sagrado nos diz que a Terra é jovem. Logo, a Terra é jovem.
>
> ***Link* desacordo-registro fósseis**: com respeito aos fatos sobre o passado distante, você deve conformar suas crenças às evidências do registro histórico de fósseis. O registro histórico de fósseis nos diz que a Terra é velha. Logo, a Terra é velha.

25 Isso é o que Kappel e Jøch-Klausen (2015, p. 380) chamam de *normas epistêmicas substantivas*, normas que "identificam tipos específicos de evidências como boas, próprias, ou relevantes para cada área de investigação".

O fim de cada padrão inferencial aqui é a crença. No primeiro caso, a crença de Henry no criacionismo da Terra jovem, de que a Terra é cosmologicamente muito jovem (milhares de anos). No segundo caso, a crença de Richard de que a Terra é cosmologicamente muito velha (milhões de anos).

Continuando: quais são as atitudes que as partes em desacordo mantêm sobre os princípios epistêmicos fundamentais? No caso do desacordo profundo direto, parece ser a crença. Podemos afirmar também que é a crença no caso indireto, ainda que seja uma crença disposicional: o que alguém está disposto a endossar, dados seus estados mentais e hábitos (isto é, no fim das contas, implausível que eles acreditem nesses princípios no sentido ativo de endossamento). Isso estabelece o desiderato do desacordo.

Devemos, agora, considerar os outros desideratos: *oferecimento de razões* e *persistência*. É fácil dar sentido a ambos os desideratos sobre a teoria epistêmica fundamental, para as únicas razões você pode (aparentemente) fornecer princípios epistêmicos fundamentais, são *razões epistemicamente circulares,* e, portanto, elas serão tão boas ou tão más quanto as razões epistemicamente circulares puderem ser. Contudo, vale a pena notar que, enquanto muitos epistemólogos mantêm métodos básicos e princípios epistêmicos fundamentais, podendo, no melhor dos cenários, apresentar justificações epistemicamente circulares, muitos deles mantêm que há considerações epistêmicas *adicionais* que nos levam a endossá-los.

Por exemplo, Crispin Wright (2014) mantém que, com respeito aos princípios epistêmicos da indução, dedução e percepção, temos um direito não evidencial padrão para endossá-los. Como notado antes, esse direito padrão não leva à verdade dos princípios – e, portanto, não em acreditá-los –, mas a confiança neles. O pensamento é que o direito é *epistêmico* por confiarmos neles, em vez de *prático*, porque iremos nos sair melhor *epistemicamente* confiando neles em vez desconfiando deles: iremos obter mais crenças verdadeiras e úteis do que crenças fáceis e inúteis[26]. Relacionado a isso, Burge (2003) argumenta que temos o direito *a priori*

26 Ver: Wright (2014) e Hazlett (2006, 2014). Para dissenso, ver: Brueckner (2007), Pederse (2009), e Pritchard (2016a, 2016b).

de confiar na percepção, que se segue da natureza da percepção e suas relações com seu conteúdo. Goldberg (2007, 2014) oferece um argumento similar para confiarmos no testemunho.

Um segundo tipo de consideração são os *argumentos transcendentais*. Esses tipos de argumentos buscam mostrar que alguma outra condição epistêmica não problemática, como o autoconhecimento, autorreferência ou conhecimento de experiência, é uma condição necessária para alguma condição epistêmica potencialmente problemática, como a confiabilidade de alguma condição putativa de justificação, como a percepção, indução ou memória[27]. Por exemplo, McDowell (2006) argumenta que o conhecimento da experiência é uma condição necessária para a confiança da experiência perceptiva. Se o argumento for bem-sucedido, ele irá nos dar uma razão *a priori* para confiar na experiência perceptiva. Da mesma forma, Davidson (1984) oferece um argumento transcendental para a confiança do testemunho: estritamente, esta é a condição necessária para interpretação bem-sucedida de outros falantes que estamos justificados em confiar no testemunho (Coady, 1992). Argumentos relacionados podem ser encontrados na confiança de princípios sobre o conhecimento *a priori* e conhecimento de conteúdo[28].

Esses dois casos problematizam a visão de que a persistência não é facilmente explicável pela ideia de que as melhores razões que os disputantes podem oferecer para seus princípios epistêmicos fundamentais são epistemicamente circulares, tais que as razões proferidas pelos disputantes irão levar a uma petição de princípio contra o outro. Em princípio, *sim*, mas na prática, *não.* Em princípio, eles levam a petição de princípios, se essas razões estão disponíveis – isto é, baseadas no direito ou baseadas em razões transcendentais –, eles devem permitir que as partes em desacordo obtenham o acordo, desde que eles sejam em princípio apreciáveis por ambos os lados. Na prática, elas não estarão acessíveis aos não filósofos comuns, porque eles não saberão sobre elas. Por sua vez, elas não estarão

27 Ver: Stern (2000).

28 Ver: Peacocke (1989, 2009).

avaliáveis como razões a serem trocadas. Desse modo, então, a persistência *atual* do desacordo profundo é facilmente explicável pela teoria do princípio epistêmico fundamental.

DESAFIOS PARA TEORIA DO PRINCÍPIO EPISTÊMICO FUNDAMENTAL

Ainda que a teoria do princípio epistêmico fundamental se saia melhor com respeito aos desideratos sobre uma postura sobre o desacordo profundo, ela enfrenta *prima facie* um número de desafios. Esses desafios podem ser sumarizados da seguinte forma:

> *Desacordo profundo não epistêmico normativo:* parece ser o caso que desacordos profundos são normativos, mas não epistêmicos. Isto é, eles não são sobre princípios epistêmicos de modo algum. Já que a teoria nos diz que os desacordos profundos são desacordos sobre princípios epistêmicos fundamentais, precisamos dar conta do desacordo normativo profundo que não é epistêmico.
>
> *Desacordo profundo não normativo:* parece ser o caso que os desacordos profundos não são normativos de modo algum. Isto é, os disputantes não parecem estar discordando sobre conteúdos normativos, mas sobre conteúdos não normativos. Desde que a teoria nos diga que desacordos profundos são desacordos sobre princípios epistêmicos fundamentais (normativos), precisamos de uma abordagem do desacordo profundo não normativo.

Em resumo, o problema central que a teoria enfrenta é que é *conservadora demais*, porque irá considerar desacordos fundamentados em princípios epistêmicos fundamentais como profundos, mas isso parece desconsiderar casos claros de desacordo moral e desacordo metafísico profundo, onde princípios epistêmicos fundamentais não estão obviamente envolvidos. Nesses casos, não há ainda nenhuma razão para pensar que eles são diretamente sobre princípios epistêmicos fundamentais ou indiretamente baseados neles. Nesse sentido, a teoria wittgensteiniana tem

uma vantagem: ela pode acomodar plausivelmente a *variedade* de desacordos profundos. No final das contas, a propriedade de "ser um compromisso de dobradiça" é uma propriedade que a proposição pode ter, e não há, em princípio, razão por que proposições metafísicas, epistemológicas, normativas e morais não possam ter *status*. De fato, Wittgenstein (1969) usou "há objetos físicos" como um caso. *Prima facie*, então, a teoria wittgensteiniana não é tão restritiva como a teoria do princípio epistêmico fundamental nesse sentido.

Desacordo normativo não epistêmico profundo

Para um exemplo de desacordo profundo normativo não epistêmico, considere o desacordo moral profundo. Isso pode incluir desacordos sobre se pessoas têm *status* moral, ou se o assassinato é errado, entre outros. *Prima facie*, no mínimo, a teoria do princípio epistêmico fundamental precisa explicar como esses desacordos profundos são possíveis, já que os conteúdos desses desacordos são *morais* em vez de *epistêmicos*.

Podemos desenvolver esse problema de alguns modos diferentes. O primeiro, que pode ter desacordos profundos sobre um princípio moral fundamental, mas falhar em cumprir o critério da teoria do princípio epistêmico fundamental por *ser fundamental*. Se isso está correto, então não haveria desacordos profundos sobre esses princípios, o que é contraintuitivo. O segundo problema se sobrepõe ao primeiro: se supormos que há princípios epistêmicos fundamentais que são parte das razões dos disputantes para discordar sobre o princípio moral fundamental, então a explicação do que torna o desacordo profundo irá ser que há um desacordo profundo (ainda que potencial) sobre princípios epistêmicos fundamentais, mas isso apenas assimila o que seria um desacordo *moral* profundo em um desacordo *epistêmico* profundo. O terceiro se sobrepõe em ambas as sugestões: pode ser que os disputantes acreditem ou desacreditem no princípio moral fundamental por nenhuma razão epistêmica particular. Talvez nenhum deles possa ser motivado por razões epistêmicas para acreditar na verdade: o que guia suas crenças são atitudes afetivas,

ou talvez haja apenas uma explicação causal para suas crenças opostas. Nesse caso, o que em outra situação pareceria um desacordo profundo, precisaria ser considerado um desacordo raso.

Para ver isso, considere o princípio moral que (R) *pessoas possuem status moral*. Esse é o tipo de princípio que podemos considerar como fundamental (Fogelin, 2005). Suponha que possa haver desacordo profundo sobre (R). Esta, eu sustento, é uma visão intuitiva. O problema que isso levanta para a teoria do princípio epistêmico fundamental é tripartite. Primeiro, relembre que o critério de Lynch (2010) e Kappel (2012) para pensar que o princípio epistêmico é fundamental é que o melhor suporte epistêmico que você pode obter para ele é epistemicamente circular. Agora, parece que pode haver desacordos profundos sobre (R), mas não há razão ainda para pensar que (R) tem apenas razões epistêmicas circulares para aceitá-lo. Por exemplo, pode ser que isso seja *moralmente intuitivo*; ou pode ser que *Deus demande;* ou que *nos saímos melhor moralmente* ao acreditar do que desacreditar nele. Se isso está correto, se segue que um princípio como (R) não é *fundamental* dado um critério relevante, desde que possa haver razões epistêmicas não circulares para acreditar nele. Logo, a partir da teoria do princípio epistêmico fundamental, parece que não pode haver desacordos profundos sobre (R), o que parece contraintuitivo.

Agora, alguém pode pensar que duas pessoas discordando sobre (R) irão aceitar diferentes princípios epistêmicos fundamentais, talvez diferentes princípios-ponte epistêmico-morais fundamentais, como princípios que conectam algumas condições epistêmicas à atribuição de propriedades morais (*e.g.*, *intuição* limitando a atribuição moral; ou *Deus demanda* limitando a atribuição moral). Se os disputantes aceitam diferentes princípios epistêmicos fundamentais, e isso explica por que o desacordo é profundo, então o desacordo sobre (R) será um desacordo profundo indireto. O desacordo profundo direto é sobre princípios-ponte epistêmico-morais. O problema com essa resposta é que ela torna desacordos profundos morais em desacordos profundos epistêmicos: não há desacordos profundos diretos sobre *princípios* morais desse modo, mas

sobre princípios *epistêmicos*. Ademais, pode ser caso de cada disputante *simplesmente endossar* ou negar (R), sem nenhuma razão epistêmica guiando todos eles: talvez haja uma explicação meramente causal para sua aceitação ou negação de (R). O mesmo argumento pode ser oferecido, *mutatis mutandis*, para certos desacordos axiológicos e estéticos.

Aqui está uma objeção relacionada. É opcional que os disputantes aceitem princípios-ponte epistêmico-morais. Eles podem pensar que a intuição moral é o modo mais básico de encontrar verdades morais, e ainda assim discordar sobre se intuições morais suportam (R): para as pessoas que aceitam (R), é plausível que isso informe sua visão moral por completo, sobre quais partes do raciocínio moral são bons raciocínios; quais julgamentos morais estão justificados; quais ações são permissíveis ou proibidas; quais planos e políticas merecem consideração ou devem ser ignoradas, e assim por diante. Além disso, não é claro *por que* um desacordo sobre intuições morais suportar (R) é que faz com que o desacordo sobre (R) seja profundo. A explicação mais simples e elegante é que o desacordo sobre (R) é ele mesmo profundo.

Uma resposta a esse tipo de problema salta aos olhos. Por que não reformular a teoria do princípio epistêmico fundamental de modo que ela não seja somente sobre princípios *epistêmicos,* mas sobre princípios *normativos*, mais geralmente? Logo, a teoria pode ser revisada do seguinte modo:

> **Teoria do princípio normativo fundamental**: desacordos profundos são desacordos sobre princípios normativos fundamentais.

Essa teoria tem a vantagem de ser capaz de dar conta do desacordo normativo profundo amplo: ético, epistêmico e prático.

Ainda assim, existem duas dificuldades principais com essa teoria revisada. O primeiro problema pode ser superado, mas o segundo é mais formidável; ou assim irei argumentar. O primeiro problema é dar conta da *fundamentalidade* dos princípios normativos. O segundo problema é dar conta dos desacordos *metafísicos não normativos*.

A preocupação da fundamentalidade

Vamos contrastar dois tipos de princípios normativos: princípios imperativos, princípios dizendo o que você deve fazer (você irá fazer ϕ), ou simplesmente te dizendo para fazê-lo (ϕ!), ou que você irá performar uma ação em certas condições (em C: faça ϕ). Outro tipo de princípio normativo te diz o que você precisa fazer ou deve fazer, como "você deve fazer ϕ" e "você deve ϕ".

Há uma preocupação em explicar como esses princípios podem ser fundamentais. No caso epistêmico, a circularidade epistêmica será um critério: princípio epistêmico F é epistemicamente circular quando ou sua melhor razão epistêmica para endossar F inclui F ou pressupõe que F tem o *status* epistêmico positivo relevante. Por extensão, você pode pensar que o princípio normativo N é normativamente circular quando ou sua melhor razão normativa para endossar N inclui N ou pressupõe que N tem o *status* normativo relevante. Por exemplo, pode ser o caso que a melhor razão normativa para endossar que as pessoas tenham *status* moral irá incluir ou pressupor o fato de que as pessoas possuem o *status* moral particular (*e.g.*, direitos inalienáveis, ou a propriedade de ser receptivo às ações corretas e incorretas). O problema é que isso não precisa ser o caso: pode ser que esses princípios tendam a ser autoevidentes, mas algumas pessoas entrem em um desacordo profundo aparente sobre eles, porque se mostram ao primeiro disputante como verdadeiros, e ao segundo como falsos. Talvez *deveria* ser autoevidente para a segunda pessoa também, mas há algum tipo de bloqueio cognitivo sobre essa característica do princípio para essa pessoa, ou talvez a pessoa escolha rejeitá-lo por nenhuma razão normativa particular, e há apenas uma explicação causal, psicológica para sua rejeição. Claro, há uma opção disponível de o proponente da abordagem do princípio normativo fundamental simplesmente negar que esse caso é de desacordo profundo. Mas manter a visão de que é não parece plausível em qualquer caso. Contudo, há um outro sentido de fundamentalidade com o qual se pode trabalhar, familiar à lógica e à matemática, que é a noção formal lógico-semântica. Logo, podemos pensar que um princípio normativo N é fundamental se não é logicamente implicado

ou pressuposto por nenhum outro princípio normativo que aceitamos. O problema com essa noção de fundamentalidade é que ela será satisfeita trivialmente se N é um imperativo condicional, como em "C, não faça ϕ!" (por exemplo, quando sua evidência não suporta *p*, não acredite em *p*), como essas normas condicionais não são estritamente implicadas por nada. Da mesma forma, todo imperativo categorial, como "não ϕ!" (por exemplo, não acredite em proposições que não são suportadas por sua evidência), irá contar também, desde que não se siga logicamente dela mesma, como ela não tem implicações estritas. Formalmente, não há relacionamentos que preservem a verdade entre imperativos de nenhum tipo. Nessa visão, todo princípio imperativo teria que ser contado como fundamental na teoria, o que é muito permissivo.

Contudo, pode haver modos de desviar desse problema. O primeiro é negar que os princípios normativos relevantes são imperativos: então, eles não terão a forma "ϕ!" ou "se C, ϕ!". Uma resposta melhor é substituir as relações lógicas por aquelas psicológicas, como a de que o princípio normativo N é fundamental se e somente se N não é *derivável* de nenhuma outra norma, se você não pode se engajar com sucesso em nenhum tipo de bom raciocínio que tem o princípio-alvo como conclusão. Por exemplo, enquanto "não ϕ" não implica em "C, não ϕ", parece como se uma instância do último fosse derivável do primeiro; sem qualificação, "não ϕ" diz respeito a qualquer cenário, e comandos "não ϕ" dizem respeito ao cenário no qual C. Logo, a preocupação fundamental para os princípios normativo falha aqui[29].

29 Há dois problemas relacionados aqui, mas está fora do escopo do capítulo explorá-los. O primeiro tem a ver com se princípios-dever são aptos à verdade. Ver: Chrisman (2012). Isso apresenta os mesmos problemas que os princípios imperativos. O segundo caso tem a ver com o particularismo moral, a visão segundo a qual não há princípios moral gerais. Isso apresenta o problema de que, nessa visão, não há princípios morais fundamentais gerais. Ainda assim, dado o critério, isso deve enfraquecer nossa confiança de que há desacordos profundos sobre esses princípios. ***Mutatis mutandis*** para análogos epistêmicos da visão, particularismo epistêmico. Ver: Dancy (2004).

Desacordo metafísico

Considere que desacordos metafísicos são a existência de Deus, a natureza da realidade, e assim por diante. Muitos desses desacordos parecem ser profundos. Pense, por exemplo, nos tipos de visões inconsistentes em jogo: o idealista, imaterialista de um lado *vs.* o realista, materialista do outro; ou a visão contrária em jogo, como a do hindu *vs.* o cristão evangélico, entre outros. *Prima facie*, é difícil ver como a teoria do princípio normativo fundamental pode dar conta desse tipo de casos, já que ela não precisa discordar sobre qualquer coisa normativa. Em vez disso, eles tendem a ser sobre várias proposições existenciais, e outras proposições quantificacionais.

Para ver isso, considere o seguinte caso:

> **Mundo de Berkeley**: Berkeley aceita que o fisicalismo é falso, e o não fisicalismo é verdadeiro, em vez disso: tudo é não físico. Berkeley aceita o idealismo, que tudo é ou uma mente ou existe somente em virtude de ser percebido por uma. Finalmente, Berkeley é um teísta, e pensa que Deus existe e sustenta a existência de coisas ordinárias percebendo-as. Richard, em contraste, rejeita a teologia de Berkeley, a visão de mundo imaterial idealista em todos os sentidos: ele mantém que o fisicalismo é verdadeiro, que o realismo é verdadeiro e que o ateísmo é verdadeiro.

Berkeley e Richard estão em um desacordo metafísico profundo. Nesse caso, eles não aparentam estar em desacordo sobre nada normativo. Claro, o proponente da teoria do princípio normativo principal possui uma resposta: certamente eles discordam profundamente aqui porque discordam sobre princípios normativos fundamentais. Se isso for o caso, o Mundo de Berkeley não é um problema para a teoria do princípio normativo. Mas há uma reviravolta: suponha que aceitemos os mesmos princípios epistêmicos fundamentais, sendo:

> **Princípio *a priori***: em questões metafísicas, devemos conformar nossas crenças com o que as intuições *a priori* e o raciocínio nos dizem.

> **Princípio do senso-comum**: em questões metafísicas, devemos equilibrar o julgamento como nos diz o senso-comum.

Ambos, Berkeley e Richard, pensam que respeitam esses princípios. Berkeley pensa que suas visões se seguem do raciocínio e das intuições *a priori*, e que eles estão em coerência com o senso-comum (na verdade, esta era a visão de George Berkeley). Da mesma forma, Richard pensa a mesma coisa. Logo, eles concordam sobre os princípios epistêmicos fundamentais. Claro, pode ser que eles tenham um desacordo profundo de alta-ordem sobre a extensão de que respeitam esses princípios, mas o ponto aqui é que eles concordam sobre eles. Ainda assim, intuitivamente, eles têm um desacordo profundo: o Mundo de Berkeley é certamente diferente do mundo de Richard; suas visões, com mentes somente, suas ideias, e Deus ancorando sua existência, não é nada como as de Richard. O ponto, é claro, é mais geral. Podemos construir o Mundo de Berkeley da seguinte forma: Berkeley aceita que não há mundo externo, que as pessoas são não físicas, que Deus existe, que propriedades morais existem, que o livre-arbítrio existe, que há "eus", que o Céu existe, e assim por diante; enquanto Richard nega o que Berkeley endossa em todos os aspectos. Este é um desacordo sobre muitas proposições existências e universalmente quantificadas. Intuitivamente, isso manifesta um conflito em visões de mundo, e, portanto, qualifica como um desacordo profundo. Como os proponentes da teoria do princípio normativo fundamental explicam isso? À primeira vista, eles não explicam. Se restringirmos nossa atenção para a lista de proposições metafísicas de dobradiça que Berkeley aceita e Richard nega, parece que isso se torna um desacordo profundo. Ainda assim, é difícil ver quais recursos a teoria do princípio normativo fundamental tem para explicar isso.

CONCLUSÃO

Na seção anterior, argumentei que a teoria do princípio epistêmico fundamental enfrenta dois desafios. O primeiro desafio era explicar

como desacordos normativos *não epistêmicos* são possíveis. Em resposta, argumentei que os proponentes da teoria do princípio epistêmico fundamental podem simplesmente revisar sua abordagem sobre o desacordo profundo, para dar conta dos princípios normativos mais geralmente. Isso abre espaço para a teoria do princípio normativo, em primeiro lugar. O segundo desafio era explicar como desacordos profundos *não normativos* são possíveis. O problema básico era que parece haver desacordos metafísicos profundos que não dependem de conflitos entre princípios normativos. Concluí que é difícil ver como o proponente da teoria do princípio normativo fundamental pode superar essa objeção se negar a possibilidade do desacordo profundo puramente metafísico (*e. g.*, desacordos que têm como alvo somente proposições metafísicas de dobradiça). Contudo, não argumentei que essas objeções são decisivas.

Na verdade, isso levanta uma questão mais geral sobre se estamos em um desacordo metafísico profundo. Para ambas as teorias que pesquisei, parecem realizar *trade-offs* questionáveis. A teoria wittgensteiniana está mais capacitada para lidar com uma variedade de desacordos profundos doque a teoria do princípio normativo fundamental, enquanto a teoria do princípio normativo fundamental parece realizar afirmações menos revisionistas sobre a psicologia e a epistemologia das atitudes dos disputantes em casos de desacordo profundo. Podemos pensar que isso recomenda perseguir uma teoria do desacordo profundo que combina aspectos de *ambas*, a teoria wittgensteiniana e a teoria do princípio normativo fundamental. Para esse fim, o proponente da teoria do princípio normativo fundamental pode argumentar que a teoria wittgensteiniana é meramente uma versão da sua. E a preocupação é esta: compromissos de dobradiça têm um papel epistêmico na visão das pessoas, e a teoria do princípio normativo fundamental destaca o mesmo tipo de ponto sobre princípios epistêmicos normativos fundamentais. Então, qual a diferença? São duas as diferenças. Primeiro, os compromissos de dobradiça são amplos em sua forma e conteúdo: por exemplo, compromissos de dobradiça podem ser metafísicos, epistêmicos, condicionais ou categóricos. Você não pode negar a existência de compromissos de dobradiça sem negar

também a existência de princípios normativos: parece que a existência do primeiro é mais controversa que a do último. Segundo, enquanto os compromissos de dobradiça possuem um papel epistêmico na visão das pessoas, pelo menos *prima facie*, esse papel não é o mesmo papel atribuído aos princípios normativos fundamentais. Princípios normativos fundamentais são, primeiro, princípios a partir dos quais alguém pode raciocinar, ou de acordo com eles. O papel epistêmico exato dos compromissos de dobradiça é controverso, mas como tornei explícito na seção "Desideratos para uma teoria sobre o desacordo profundo", eles não estão sujeitos a crenças ordinárias ou avaliação racional. Princípios epistêmicos fundamentais, pelo menos, aparentam estar abertos à crença ordinária e à avaliação racional. Em todo caso, então, o ponto deve ser tomado em reverso: a teoria do princípio normativo fundamental parece mais com uma especificamente da teoria wittgensteiniana do que um competidor autônomo. Se isso está correto, então ele irá se manter de pé ou cair com a teoria wittgensteiniana.

Claro, pode-se pensar que a diferença entre as duas teorias depende da teoria sobre o que o compromisso de dobradiça é. Na atual conjuntura, pode-se dizer que a principal diferença entre elas é a diferença na ênfase explicativa. O proponente da teoria do princípio normativo fundamental diria que o desacordo em questão no Mundo de Berkeley é um desacordo profundo derivado, porque eles estão comprometidos em discordar sobre princípios epistêmicos fundamentais, enquanto o wittgensteiniano diria que o desacordo em questão no Mundo de Berkeley não é desacordo profundo derivado, mas direto, porque as proposições-alvo funcionam como compromissos de dobradiça no interior de suas visões. Desse modo, pode haver somente uma pequena diferença sutil no que os proponentes de cada teoria consideram explicativamente importante[30].

30 Gostaria de agradecer a Jeroen de Ridder, Thirza Lagewaard, e Mark Walker pelo *feedback* útil em versões anteriores deste capítulo. Gostaria de agradecer a um revisor anônimo e aos editores convidados, Pat Bondy e David Godden, por seus comentários e sugestões que melhoraram muito o capítulo.

REFERÊNCIAS

ADAMS, D. M. Knowing when disagreements are deep. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 25, n. 1, p. 65-77, 2005.

BOGHOSSIAN, P. Epistemic rules. *Journal of Philosophy*, New York, v. 105, n. 9, p. 472-500, 2008.

BOGHOSSIAN, P. *Fear of knowledge*: against relativism and constructivism. Oxford: University Press, 2006.

BRUECKNER, A. Hinge propositions and epistemic justification. *Pacific Philosophical Quartely*, [*s. l.*], v. 88, n. 3, p. 285-287, 2007.

BURGE, T. Perceptual entitlement. *Philosophy and Phenomenological Ressearch*, [Oxford], v. 67, n. 3, p. 503-548, 2003.

CAMPOLO, C. Deep disagreement in a multicultural world. *In*: OSSA CONFERENCE ARCHIVE, 29., 2009, Windson. *Annals* [...]. Windsor: OSSA, 2009.

CARTER, J. A. *Metaepistemology and relativism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016.

CHRISMAN, M. On the meaning of 'ought'. *In*: SHAFER-LANDAU, R. (ed.). *Oxford studies in metaethics*. Oxford: Oxford University Press, 2012. v. 7, p. 305-331.

CHRISTENSEN, D. Epistemology of disagreement: the good news. *Philosophical Review*, Ithaca, v. 116, n. 2, p. 187-217, 2007.

CLARKE, T. The legacy of skepticism. *Journal of Philosophy*, New York, v. 69, n. 20, p. 754-769, 1972.

COADY, C. A. J. *Testimony*: a philosophical study. Oxford: Oxford University Press, 1992.

COHEN, S. Basic knowledge and the problem of easy knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 65, n. 2, p. 309-329, 2002.

COLIVA, A. *Extended rationality*: a hinge epistemology. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

DANCY, J. *Ethics without principles*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DARE, T. Disagreement over vaccination programmes: deep or merely complex and why does it matter?. *HEC forum*: an interdisciplinary journal on hospitals' ethical and legal issues, Dordrecht, v. 26, n. 1, p. 43-57, 2013.

DAVIDSON, D. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

FELDMAN, R. Deep disagreement, rational resolutions, and critical thinking. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 25, p. 12-23, 2005.

FOGELIN, R. The logic of deep disagreements. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 25, p. 3-11, 2005. Publicado originalmente em 1985.

FRIEMANN, R. Emotional backing and the feeling of deep disagreement. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 25, n. 1, p. 51-63, 2005.

GODDEN, D.; BRENNER, W. Wittgenstein and the logic of deep disagreement. *Cogency*, [*s. l.*], v. 2, n. 2, p. 41-80, 2010.

GOLDBERG, S. *Anti-individualism*: mind and language, knowledge and justification. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GOLDBERG, S. Interpersonal epistemic entitlements. *Philosophical Issues*, Atascadero, v. 24, n. 1, p. 159-183, 2014.

HARE, R. M. *The language of morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

HAZLETT, A. Entitlement and mutually recognized reasonable disagreement. *Episteme*, Cambridge, v. 11, n. 1, p. 1-25, 2014.

HAZLETT, A. How to defeat belief in the external world. *Pacific Philosophical Quartely*, [*s. l.*], v. 87, n. 2, p. 198-212, 2006.

KAPPEL, K. The problem of deep disagreement. *Discipline Filosofiche*, Bologna, v. 22, n. 2, p. 7-25, 2012.

KAPPEL, K.; JØNCH-CLAUSEN, K. Social epistemic liberalism and the problem of deep epistemic disagreements. *Ethical Theory and Moral Practice*, Dordrecht, v. 18, n. 2, p. 371-384, 2015.

KÖLBEL, M. Faultless disagreement. *Proceedings of Aristotelian Society*, Oxford, v. 104, n. 1, p. 53-73, 2004.

KUSCH, M. Epistemic relativism, scepticism, pluralism. *Synthese*, Dordrecht, v. 194, n. 12, p. 4687-4703, 2017.

LYNCH, M. After the spade turns: disagreement, first principles and epistemic contractarianism. *International Journal of the Study of Skepticism*, Leiden, v. 6, p. 248-259, 2016.

LYNCH, M. Epistemic circularity and epistemic disagreement. *In*: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). *Social epistemology.* Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 262-277.

LYNCH, M. *In praise of reason*. Cambridge: MIT Press, 2012.

MACFARLANE, J. *Assessment sensitivity*: relative truth and its applications. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MARQUES, T. Doxastic disagreement. *Erkenntnis*: an international journal of analytic philosophy, Dordrecht, v. 79, n. 1, p. 121-142, 2014.

MATHESON, J. Deep disagreement and rational resolution. *Topoi*: revista de história, Rio de Janeiro, 2018.

MCDOWELL, J. The disjunctive conception of experience as material for a transcendental argument. *Teorema*: comunicacion social y desarrollo, Montevideo, v. 25, p. 19-33, 2006.

MOORE, G. E. Proof of an external world. *Proceedings of British Academy*, Oxford, v. 25, n. 5, p. 273-300, 1939.

MOYAL-SHARROCK, D. The animal in epistemology. *International Journal of the Study of Skepticism*, Leiden, v. 6, p. 97-119, 2016.

MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On certainty*. London: Palgrave Macmillan, 2004.

PATTERSON, S. W. The methodological usefulness of deep disagreement. *Cogency*, [*s. l.*], v. 6, n. 2, p. 39-66, 2015.

PEACOCKE, C. Objectivity. *Mind*, Oxford, v. 118, n. 471, p. 739-769, 2009.

PEACOCKE, C. *Transcendental arguments in the theory of content*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

PEDERSEN, N. J. Entitlement, value, and rationality. *Synthese*, Dordrecht, v. 171, n. 3, p. 443-457, 2009.

PHILLIPS, D. Investigating the shared background required for argument: a critique of Fogelin's thesis on deep disagreement. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 28, n. 2, p. 86-101, 2008.

PORTNER, P. Imperatives and modals. *Natural Language Semantics*, [*s. l.*], v. 15, n. 4, p. 351-383, 2007.

PORTNER, P. Permission and choice. *In*: GREWENDORF, G.; ZIMMERMANN, T. E. (ed.). *Discourse and grammar*. Studies in generative grammar. Berlin: Mouton de Gruyter, 2012. p. 43-68.

PRITCHARD, D. *Epistemic angst*: radical skepticism and the groundlessness of our believing. Oxford: Oxford University Press, 2016.

PRITCHARD, D. Epistemic relativism, epistemic incommensurability, and Wittgensteinian epistemology. *In*: HALES, S. D. (ed.). *The Blackwell companion to relativism*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011a. p. 266-285.

PRITCHARD, D. Wittgenstein on scepticism. *In*: KUUSELA, O.; MCGINN, M. (ed.). *Oxford handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

SOSA, E. Reflective knowledge in the best circles. *Journal of Philosophy*, New York, v. 94, n. 8, p. 410-430, 1997.

STERN, R. *Transcendental arguments*: answering the question of justification. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STROUD, B. The goal of transcendental arguments. *In*: STERN, R. (ed.). *Transcendental arguments*: problems and prospects. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 155-172.

STROUD, B. *The significance of philosophical scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

TURNER, D.; WRIGHT, L. Revisiting deep disagreement. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 25, n. 1, p. 25-35, 2005.

VOGEL, J. Reliabilism leveled. *Journal of Philosophy*, New York, v. 97, n. 11, p. 602-623, 2002.

WILLIAMS, M. *Unnatural doubts*: epistemological realism and the basis of scepticism. Oxford: Blackwell, 1991.

WILLIAMS, M. Why (Wittgensteinian) contextualism is not relativism. *Episteme*, Cambridge, v. 4, n. 1, p. 93-114, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969. Editado por G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright.

WRIGHT, C. Facts and certainty. *Proceedings of British Academy*, Oxford, v. 71, p. 429-472, 1985.

WRIGHT, C. On epistemic entitlement II: welfare state epistemology. *In*: DODD, D.; ZARDINI, E. (ed.). *Scepticism and perceptual justification*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 213-246.

WRIGHT, C. Wittgensteinian certainties. *In*: MCMANUS, D. (ed.). *Wittgenstein and scepticism*. London: Routledge, 2004. p. 22-55.

EXPLICANDO O DESACORDO

EXPLICANDO O DESACORDO

RAMIRO CASO
TRADUÇÃO: *ADRIANO LUCAS CONCEIÇÃO NUNES*

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A consideração dos desacordos tem estado no centro do debate sobre a adequação das teorias relativistas do significado, tanto em sua forma moderada quanto em sua forma radical, seja porque se sentiu que devemos respeitar a intuição de que, em áreas do discurso adequadas para um tratamento relativista, são possíveis os desacordos sem erro, seja porque se tem sustentado que um exame cuidadoso dos diferentes tipos de desacordo que são de fato possíveis proporcionará apoio ao relativismo, em alguma de suas formas. Assim, por exemplo, Kölbel (2004) e Wright (2001, 2006) defendem que uma das intuições mais difundidas sobre áreas do discurso aptas para um tratamento relativista é que nelas, diferentemente de outras áreas, as diferenças de opinião podem dar lugar a desacordos onde nenhuma das partes está equivocada. Eles argumentam, ainda, que o relativismo pode dar conta dessas situações intuitivamente possíveis de maneira apropriada, enquanto outras articulações teóricas dessa mesma área do discurso são incapazes de fazê-lo. MacFarlane (2014, cap. 6), por

sua vez, argumentou que um exame adequado dos diferentes tipos de desacordo que de fato surgem em diferentes áreas do discurso fornece suporte para teorias de significado que postulam o relativismo radical. No entanto, as partes envolvidas na discussão não têm sido capazes de oferecer uma caracterização inteiramente adequada dos desacordos. A tentativa de explicação mais exitosa tem sido a de MacFarlane (2014, cap. 6), que busca dar conta do desacordo em termos da noção de impedimento de precisão conjunta. Contudo, uma das noções centrais dessa caracterização, a de impedimento, permanece no plano intuitivo. Neste capítulo, tentarei melhorar nossa compreensão dos desacordos explicando a noção de impedimento de precisão conjunta em termos de uma teoria do tema (*subject matter*) de nossas frases e atitudes.

Para isso, irei introduzir brevemente na seção "Relativismo e desacordo" o relativismo como posição semântico-pragmática e delinearei o papel que os desacordos desempenham no debate semântico. Na seção "O problema de caracterizar o desacordo", irei desenvolver qual é o problema concreto que surge no momento em que se tenta caracterizar os desacordos no contexto desse debate e introduzirei uma explicação dos desacordos em termos da incompatibilidade necessária de atitudes tematicamente relacionadas. A seção "Conexão temática e estados de desacordo" mostra, de um ponto de vista intuitivo, como a noção de tema pode ser usada para resolver o problema da caracterização do desacordo. As seções seguintes oferecem um marco semântico para as considerações intuitivas dessa seção. Na seção "Conteúdo, relacionalidade e tema", o marco é apresentado de um ponto de vista informal. A seção "Modelando os temas e um marco proposicional" contém os desenvolvimentos formais do contexto de uma semântica padrão de mundos possíveis. A seção "Extensão para marcos kaplanianos generalizados" estende esse aparato aos quadros kaplanianos generalizados exigidos pela semântica relativista. A seção "Alguns fios soltos" aborda alguns possíveis contraexemplos para a análise oferecida e motiva algumas reformulações.

RELATIVISMO E DESACORDO

O relativismo é a ideia de que certas frases expressam proposições cujo valor de verdade é relativo (entre outras coisas, como um mundo possível, um tempo etc.) a um parâmetro não padrão, como um padrão de sabor ("O *sushi* é delicioso"), um sistema de normas morais ou epistêmicas ("Roubar é errado", "Andrea não tem justificativa para acreditar em tudo que ouve"), um padrão estético ("*La Gioconda* é uma bela pintura"), um estado de informação ("Susana poderia vir à festa"), entre outros.

O relativismo tem duas variantes. O relativismo moderado considera que a correção dos atos de fala, como a asserção (e dos estados mentais, como a crença), depende inteiramente das características do contexto de uso (e, em particular, do parâmetro não padrão relevante nesse contexto). O relativismo radical sustenta que a correção depende parcialmente das características do contexto de uso (como o mundo, o tempo, o lugar etc. desse contexto) e parcialmente das características do contexto de apreciação (em particular, o parâmetro não padrão relevante nesse contexto). Deve ser esclarecido aqui que os contextos de apreciação (*contexts of assessment*) são aqueles em que os atos de fala e as atitudes proposicionais em geral são apreciados (*assessed*) em termos de correção/incorreção e verdade/falsidade.

Para exemplificar essas duas variantes do relativismo, podemos nos concentrar em uma frase de gosto. Consideramos:

(1) O *sushi* é delicioso.

Do ponto de vista formal, o relativismo adota o estilo semântico de Kaplan (1989). Ou seja, uma teoria semântica é concebida como composta de duas etapas. Na primeira etapa, se define a noção de verdade em relação a um contexto de uso e uma circunstância de avaliação para frases e, a partir dela, as noções de proposição e de verdade em relação a uma circunstância de avaliação para proposições. A ideia central do relativismo nessa etapa é que frases como (1) expressam proposições cuja verdade ou falsidade é relativa a um parâmetro não padrão, nesse caso, um padrão

de gosto, além de a um mundo possível. Desse modo, e ao contrário da semântica padrão dos mundos possíveis, as circunstâncias de avaliação são formadas por pares de mundos possíveis e padrão de gosto, e não apenas por mundos. Assim, a ideia central do relativismo é que as proposições em geral devem ser entendidas como conjuntos de pares mundo-padrão, e não mais apenas como conjuntos de mundos possíveis.

A segunda etapa de uma teoria relativista consiste na conexão dos predicados previamente definidos com o uso da linguagem por meio de princípios de ligação que os vinculam à noção de correção para emissões. É nesse ponto que é possível distinguir duas variedades do relativismo, o moderado e o radical. O relativismo moderado afirma que a correção é guiada por princípios do seguinte estilo:

> **Relativismo moderado (RM)**. Uma enunciação de uma frase *S* realizada em um contexto *c* é correta se, e somente se, a proposição expressada por *S* em *c* for verdadeira em relação a w_c de acordo com o padrão de gosto s_c,

onde w_c e s_c são, respectivamente, o mundo de *c* e o padrão de gosto relevante em *c*. O relativismo radical, por outro lado, adere a uma ideia de correção sensível à apreciação, por meio de princípios como:

> **Relativismo radical (RR)**. Uma enunciação de uma frase *S* realizada em um contexto *c* é correta, conforme apreciada a partir de um contexto *c'*, se, e somente se, a proposição expressa por *S* em *c* for verdadeira em relação a w_c de acordo com o padrão de gosto $s_{c'}$,

onde $s_{c'}$ é o padrão de sabor relevante em *c'*.[1] Ao contrário do que ocorre no relativismo moderado, no relativismo radical as emissões às vezes recebem condições de correção *instáveis*, no sentido de que sua

1 Para obter mais detalhes sobre como desenvolver essas formas de relativismo, consulte, respectivamente, Kölbel (2008a, 2008b) e Caso (2014). Relativismo moderado é o que MacFarlane (2009, 2014, cap. 4) chama de contextualismo não indexical, e relativismo radical é o que é chamado de relativismo de verdade (sob apresentações semântico-pragmáticas ligeiramente diferentes).

correção pode variar de acordo com o contexto a partir do qual são apreciadas. Ou seja, nessa concepção semântica-pragmática, a correção não é uma característica estável, determinada de uma vez por todas pelo contexto de uso, mas uma e a mesma emissão pode ser correta quando apreciada a partir de um contexto, e incorreta quando apreciada a partir de um contexto diferente (Caso, 2014).

A variedade de relativismos surge em resposta às dificuldades encontradas por outras articulações teóricas desse tipo de discurso, como o objetivismo e o contextualismo, no momento de dar conta de forma satisfatória dos diversos aspectos distintivos, tanto conceituais como linguísticos, dessas áreas do discurso. Um desses traços, particularmente problemático, é a possibilidade de desacordos genuínos nessas áreas do discurso. Considere, como exemplo, a seguinte situação:

(2) A: O *sushi* é delicioso.
B: Não é verdade, não é.

O relativismo não encontra maiores inconvenientes quando se trata de explicar esse tipo de situação em termos de desacordo: ao postular a existência de proposições neutras em relação a um padrão de gosto, ele pode atribuir a (2A) e a (2B) conteúdos genuinamente contraditórios, *que o sushi é delicioso* e *que o sushi não é delicioso.* O objetivismo e as diversas variedades de contextualismo, por outro lado, não teriam, em princípio, a mesma sorte (Macfarlane, 2014, cap. 1 e 6) para considerações nesse sentido. Dessa forma, a consideração dos desacordos cumpre um papel central no debate em torno da adequação do relativismo. Portanto, é importante ter uma caracterização adequada da própria noção de desacordo.

O PROBLEMA DE CARACTERIZAR O DESACORDO

Se o desacordo proporciona algum tipo de evidência em relação ao debate em torno do relativismo, então ele deve ter certas características que nos ajudarão a esclarecer a noção que devemos explicar (Palmira,

2015). Primeiro, o desacordo deveria ser de natureza proposicional, ou seja, deveria envolver um conteúdo passível de avaliação em termos de verdade e de falsidade. Assim, não deveria ser um mero desacordo de atitude (ou seja, não deve envolver apenas atitudes conflitantes em relação ao mesmo objeto, ação ou evento), mas deveria ser, como diremos, um *desacordo de conteúdo*, ou seja, um desacordo que envolve atitudes com conteúdo proposicional. Segundo, deveria ser um desacordo entendido como estado, não como atividade (Cappelen; Hawthorne, 2009)[2]. Portanto, se há alguma noção de desacordo que tenha importância semântica, é um desacordo entendido como um estado de desacordo de conteúdo.

A análise relativista de (2) mostra que é possível interpretar essa diferença de opinião como constituindo um estado de desacordo de conteúdo: é um desacordo que surge da posse de atitudes com conteúdos proposicionais contraditórios. Enquanto permanecermos no domínio das proposições contraditórias, como aquelas expressas por (2A) e (2B), é bastante simples caracterizar o desacordo. No entanto, a seguinte situação mostra que a relação entre proposições que dá origem a desacordo pode ser de simples contrariedade:

(3) A: O *sushi* é delicioso.
B: Nada que contenha peixe cru é delicioso.

Nesse caso, nenhuma proposição é a negação da outra, embora cada uma delas implique a negação da outra. Assim, necessitamos de uma caracterização dos estados de desacordo de conteúdo que subtraia ambas as possibilidades.

Seguindo MacFarlane (2014, p. 118-140), considero que a melhor caracterização dos desacordos entendidos dessa maneira é:

2 Resumidamente, dois agentes estão em um estado de desacordo em virtude de suas atitudes, enquanto dois agentes estão engajados em uma atividade de desacordo se estiverem engajados em um determinado tipo de atividade linguística. No entanto, o desacordo como atividade não requer conteúdo conflitante: o mal-entendido pode levar a atividades em desacordo, embora nesses casos não haja nenhum conteúdo conflitante envolvido.

> **Impedimento de precisão conjunta**. *A* está em um estado de desacordo de conteúdo com *B* em virtude de que *B* tem uma atitude ϕ em um contexto c_B se, e somente se, a precisão das atitudes de *A* no c_A, apreciadas desde qualquer contexto de apreciação *c*, impede a precisão da atitude ϕ de *B* no c_B, apreciada desde *c*.

onde c_A é o contexto que ocupa *A*, e a precisão (*accuracy*) se entende da seguinte maneira:

> **Precisão**. Uma atitude ou um ato de fala σ com um conteúdo *p* em um contexto *c* é preciso, conforme apreciado em *c'*, se, e somente se, *p* é verdadeiro com respeito à circunstância de avaliação que importa para a apreciação de σ.

Essa caracterização produz um tratamento correto dos desacordos, mesmo na presença de proposições neutras em relação ao tempo, ao lugar, ao agente etc. Também garante a existência de desacordos genuínos em áreas de discurso relativista (pelo menos para uma leitura radical da apreciação). E cobre adequadamente os casos (2) e (3).

No entanto, a noção-chave dessa caracterização, a de *impedimento*, tem caráter informal e intuitivo. O pensamento mais imediato é usar noções modais para explicar a relação de impedimento, como em:

> **Não Podem Ambas Ser Precisas**. *A* está em um estado de desacordo de conteúdo com *B* em virtude de que *B* tem uma atitude ϕ em um contexto c_B se, e somente se, é impossível que tanto as atitudes de *A* em c_A como a atitude ϕ de *B* em c_B sejam todas precisas (apreciadas de qualquer contexto *c*).

Infelizmente, essa explicação é inadequada: mesmo sem nos afastarmos de uma semântica padrão de mundos possíveis, uma vez que consideramos proposições não contingentes, existem estados de opinião que satisfazem o lado direito dessa definição, mas não são casos de desacordo (Macfarlane, 2007). Consideremos:

(4) A: Beijing é a maior cidade da China.
B: Dois é um número ímpar.

No estilo semântico que é assumido no debate em torno do relativismo, duas proposições são necessariamente incompatíveis, na medida em que não há circunstância avaliativa em que ambas sejam verdadeiras. Visto que não há circunstância em que uma proposição impossível seja verdadeira, tal proposição é necessariamente incompatível com qualquer outra proposição. Dessa forma, interpretar o desacordo em termos de **Não Podem Ambas Ser Precisas** teria como resultado que devemos ver A e B em (4) como envoltos em um estado de desacordo de conteúdo.

Além disso, **Não Podem Ambas Ser Precisas** é incapaz de distinguir casos claros de desacordo acerca de questões não contingentes, como:

(5) A: P = NP.
B: P ≠ NP.

de casos claros em que o desacordo está ausente, como:

(6) A: 7+5 = 12.
B: Sócrates é um ser humano.

pois ambos os casos são declarados estados de desacordo, embora apenas o primeiro deles seja do ponto de vista intuitivo.

Como podemos proceder? É bastante claro por que a precisão de (4A), vista de qualquer contexto, não impede realmente a precisão de (4B), vista também desse mesmo contexto, e por que a situação não envolve qualquer tipo de desacordo: se Beijing é ou não a maior cidade da China não tem nada a ver com o porquê de (4B) ser falsa, simplesmente porque a falsidade de (4B) é independente de como o mundo poderia ser ou ter sido: enquanto (4A) é uma afirmação sobre uma cidade, (4B) é uma declaração puramente sobre entidades matemáticas. Algo semelhante acontece com

(6): (6A) é uma afirmação sobre números, enquanto (6B) é sobre um ser humano. Finalmente, (5) é um caso de desacordo porque (5A) e (5B) são proposições incompatíveis sobre o mesmo tema: se os problemas P são idênticos aos NP-completos.

Diante disso, um pensamento plausível é que, para obter uma explicação mais adequada da noção de estado de desacordo de conteúdo, devemos complementar as noções modais com alguma noção de *tema* (Macfarlane, 2014, cap. 6, n. 11). Informalmente, podemos pensar em uma explicação como a seguinte:

> **Não Podem Ambas Ser Precisas** (versão temática). *A* está em um estado de desacordo de conteúdo com *B* em virtude de que *B* tem uma atitude ϕ em um contexto c_B se, e somente se:
>
> 1. as atitudes de *A* em c_A e a atitude de ϕ de *B* em c_B estão tematicamente relacionadas e;
>
> 2. não podem ocorrer que ambas as atitudes de *A* em c_A e a atitude ϕ de *B* em c_B sejam todas precisas (vistas a partir de um contexto *c*).

Na próxima seção, veremos que algo nos moldes dessa explicação parece ser a história correta a respeito dos estados de desacordo de conteúdo, do ponto de vista de uma noção intuitiva de tema. Nas seções "Conteúdo, relacionalidade e tema" e "Modelando os temas e um marco proposicional", buscaremos desenvolver a noção de tema de uma maneira mais rigorosa. Por razões muito longas para serem explicadas aqui, a sugestão de MacFarlane de utilizar as noções de sobrecidade (*aboutness*) e tema de Lewis (1988a, 1988b) não funcionará. Tampouco os desenvolvimentos posteriores de Yablo (2014)[3]. Para tal, desenvolveremos uma teoria dos

3 Muito resumidamente, ambas as propostas encontram problemas de granularidade. De acordo com Lewis, os temas são relações de equivalência sobre mundos possíveis, de modo que uma frase S é totalmente acerca de um tema M se, dados dois mundos *m*-equivalentes, ambos tornam S verdadeira ou ambos a fazem falsa. Como consequência disso, qualquer proposição não contingente é inteiramente sobre qualquer tema. Dessa forma, não importa qual consideremos que seja a relação temática no Não Podem Ambas ser Precisas (versão temática), as

temas de frasais em termos dos recursos conceituais e técnicos da lógica relacional (Epstein, 1990), com algumas contribuições do trabalho sobre implicação analítica (Berto, 2018; Fine, 1986; Urquhart, 1973).

CONEXÃO TEMÁTICA E ESTADOS DE DESACORDO

Nesta seção, mostramos, de um ponto de vista intuitivo, como a noção de tema permite caracterizar de maneira adequada os estados de desacordo de conteúdo. Para simplificar, começaremos pelos desacordos em áreas de discurso não relativistas, sob o pressuposto de que as proposições podem ser simplesmente representadas como conjuntos de mundos possíveis. Para abordar o problema do desacordo mais diretamente, podemos simplificar um pouco o **Não Podem Ambas Ser Precisas** (versão temática). No final das contas, a precisão é simplesmente a verdade do conteúdo sobre a circunstância que importa para fins de apreciação de uma atitude. Já que estamos tratando provisoriamente de proposições entendidas como conjuntos de mundos possíveis, podemos substituir a impossibilidade de precisão conjunta das atitudes que dão origem ao desacordo pela impossibilidade de verdade conjunta para os respectivos conteúdos, isto é, pela incompatibilidade necessária entre as proposições envolvidas na caracterização do desacordo[4]. Assim, consideraremos que A e B estão em um estado de desacordo de conteúdo na medida em que tenham atitudes tematicamente relacionadas cujo seus conteúdos resultem necessariamente incompatíveis entre si.

Mas o que são os temas? Intuitivamente, são aquilo do que falam as frases. Assim, por exemplo, a frase "O *sushi* é delicioso" fala sobre o *sushi*

---

frases contingentes e não contingentes sempre estarão relacionadas tematicamente. Yablo, por sua vez, apela à noção de *maneiras para ser verdadeiro* (ou falso) para definir seus temas. No entanto, para obter granularidade suficiente, mundos impossíveis devem ser admitidos. Contudo, se fizermos isso, começamos a perder a motivação para usar a noção de tema para caracterizar desacordos: se já temos granularidade suficiente no conjunto de mundos, por que adicionaríamos os temas como um componente adicional da semântica das frases?

4 Veremos na seção "Extensão para marcos kaplanianos generalizados" como estender o tratamento dos desacordos às teorias semânticas relativísticas.

ou, como diremos, tem como tema *SUSHI*. E a frase "Beijing é a capital da China" fala sobre Beijing, capitais e China ou, como diremos, tem como tema BEIJING e CAPITAL DA CHINA. Como aponta Yablo (2014), os temas podem ser pensados como uma dimensão do significado frasal potencialmente independente das condições de verdade, pelo menos no sentido de que se encontram subdeterminados por elas.

Uma característica distintiva dos temas é que eles podem entrar em relações mereológicas: dois temas não só podem ser idênticos, mas também podem se sobrepor, um pode ser incluído no outro, ou podem ser desconectados, ou seja, podem ser temas disjuntos (Fine, 2017; Lewis, 1988a, 1988b; Yablo, 2014, cap. 2). Assim, por exemplo, o tema BEIJING está incluso no tema CIDADES DA CHINA, e o tema *SUSHI* está incluso no tema REFEIÇÕES CONTENDO PEIXE CRU. Os temas OBJETOS VERMELHOS e OBJETOS REDONDOS se sobrepõem (pense em uma esfera vermelha), e os temas ANIMAIS AQUÁTICOS e CIDADES DO MUNDO são disjuntos. Na seção "Modelando os temas e um marco proposicional", desenvolveremos uma teoria formal dos temas capaz de capturar essas intuições. Agora nos limitamos a mostrar que os temas compreendidos intuitivamente nos permitem classificar adequadamente os casos de desacordo e não desacordo que vimos até o momento.

Os seguintes são casos claros de desacordo:

(7) A: O *sushi* tem peixe cru.
B: O *sushi* não tem peixe cru.

(8) A: O *sushi* é seguro para comer.
B: Nada que tenha peixe cru é seguro para comer.

(9) A: P = NP.
B: P ≠ NP.

Os seguintes são casos claros em que não há desacordo:

(10) A: Beijing é a maior cidade da China.
B: O dois é um número ímpar.

(11) A: 7+5 = 12.
B: Sócrates é um ser humano.

É fácil explicar (7) – (9) do ponto de vista de **Não Podem Ambas Ser Precisas** (versão temática). No caso de (7), encontramos duas proposições incompatíveis, *que o sushi contém peixe cru* e *que o sushi não contém peixe cru*, que são exatamente acerca do mesmo tema, ambas as atitudes são sobre o *sushi* e se ele contém peixe cru[5]. (8A) e (8B) também envolvem proposições incompatíveis. Nesse caso, a relação temática que garante o desacordo é a da inclusão: o tema *SUSHI* está incluso no tema COISAS QUE TÊM PEIXE CRU. Finalmente, (9A) e (9B) também são proposições contraditórias. O que assegura a existência de desacordo é a identidade do tema entre os dois, uma vez que ambos são sobre PROBLEMAS-P e PROBLEMAS NP-COMPLETOS (novamente, a negação não fornece nenhum conteúdo temático). Também é fácil explicar por que (10) e (11) não são casos de desacordo. Em ambos os casos, temos conteúdo incompatível. No entanto, não há conexão temática entre as atitudes envolvidas. Em relação a (10), BEIJING, CIDADES DA CHINA etc. são temas desconectados, disjuntos, com relação às disciplinas NÚMERO DOIS e NÚMERO PAR. Em relação a (11), os temas NÚMERO CINCO, NÚMERO SETE, NÚMERO 12, SOMA etc. estão separados do tema SÓCRATES e do tema SERES HUMANOS. Na ausência do vínculo temático, a incompatibilidade não é suficiente para garantir a presença de desacordo. Apresentada tal conexão, a incompatibilidade é suficiente para que exista um desacordo.

5 Aqui se evidencia mais uma intuição a respeito do tema de uma frase, que é que o vocabulário lógico não agrega nenhum conteúdo temático (Fine, 2017; Lewis, 1988a, 1988b; Yablo, 2014). A teoria que ofereceremos na seção "Modelando os temas e um marco proposicional" também captura essa intuição.

CONTEÚDO, RELACIONALIDADE E TEMA

Até agora, abordamos os temas de um ponto de vista intuitivo. Nesta seção e na próxima, desenvolvemos uma caracterização mais rigorosa dos temas frasais. É claro que a ideia de formalizar uma dimensão do conteúdo frasal para além das condições de verdade como forma de modelar as propriedades de sobrecidade das frases não é nova: foi implementada, a partir de diferentes perspectivas, nas teorias de implicação tautológica (Van Fraassen, 1969), de contenção analítica (Angell, 1977; Correia, 2004; Fine, 2016; Ferguson, 2016), da implicação analítica (Urquhart, 1973; Fine, 1986; Berto, 2018) e os que correspondem à sobrecidade definida em mundos possíveis (Lewis, 1988a; Yablo, 2014), entre outros. Aqui me concentrarei na lógica da relacionalidade (Epstein, 1990), com algumas contribuições conceituais da lógica da implicação analítica. A semântica para essas lógicas tem uma interpretação muito natural em termos de tema. Esta seção descreve o projeto semântico de um ponto de vista informal. A seguinte seção o desenvolve formalmente na medida exigida pela discussão anterior.

A ideia semântica principal que desejo articular é que devemos considerar as frases como tendo dois tipos diferentes de conteúdo ou valor semântico, um conteúdo proposicional fraco, que pode ser visto como encapsulando as condições de verdade, e um conteúdo conceitual ou constitutivo, que pode ser visto encapsulando as propriedades do assunto da frase. Seguindo Fine (1986), vou chamá-los, respectivamente, conteúdo-p e conteúdo-c. Vou considerá-los dimensões de um único valor semântico frasal[6]:

Conteúdo frasal. Em um contexto *c*, uma frase *S* expressa a proposição densa *que S*, constituída por:

1. o conteúdo-p de *S*
2. o conteúdo-c de *S*

6 Ver as proposições dirigidas de Yablo (2014, cap. 3).

Como é usual, e como é requerido para o debate, podemos pensar no conteúdo das atitudes proposicionais como compostos por essas mesmas dimensões.

Como apontamos, o conteúdo proposicional pode ser capturado provisoriamente por meio de uma semântica padrão de mundos possíveis. O conteúdo constitutivo, por sua parte, precisa de um tratamento formal diferente. Podemos considerar, informalmente, que o conteúdo-c está constituído por diferentes conceitos associados com os diferentes constituintes da frase. Essa ideia pode ser implementada de diferentes maneiras. Seguiremos aqui a forma em que Epstein (1990) tenta captar o tema de uma frase. Por conveniência, usarei apenas linguagem proposicional, uma vez que tudo que nos interessa capturar do desacordo pode ser representado nesse nível.

MODELANDO OS TEMAS E UM MARCO PROPOSICIONAL

Seja L uma linguagem proposicional extensional cuja caracterização deixaremos implícita. L_{AT} se referirá ao conjunto de fórmulas atômicas de L, e *AT*-(*A*) será o conjunto de letras proposicionais que compõem a fórmula *A*.

A semântica de L é dada por meio de modelos de relacionalidade, adaptados de Epstein (1990) para uma estrutura modal. Um modelo de relacionalidade para L é uma tupla ⟨W, R, v, R⟩, com W um conjunto de mundos possíveis, $R \subseteq W \times W$ uma relação de acessibilidade entre mundos, $v: W \times L_{AT} \to \{0,1\}$ uma função de avaliação e $R \subseteq W \times L_{AT} \times L_{AT}$ uma relação de relacionalidade temática sobre os átomos de L em relação a um mundo possível. Estendemos *v* para todas as fórmulas em L por meio das cláusulas recursivas usuais (que deixamos implícitas). É possível estender R à linguagem completa por meio da seguinte equivalência:

$$R_w(A, B) \Leftrightarrow \exists p, q[p \in AT(A) \,\&\, q \in AT(B) \,\&\, R_w(p, q)]$$

Estipulamos que, para todo p, q, e para todo w, w', $R_w(p, q) \Leftrightarrow R_{w'}(p, q)$, ou seja, a relacionalidade do tema não varia de mundo para mundo. Disso se segue que, para toda fórmula A, B de L, e para todo w, w', $R_w(A, B) \Leftrightarrow R_{w'}(A, B)$. Informalmente, isso captura a intuição de que os valores semânticos das expressões estão determinados por seu contexto de uso e não variam de acordo com a circunstância de avaliação.

Note-se que R é uma relação indiferenciada de conexão temática. Isso simplesmente nos permite definir facilmente relações temáticas mais específicas, como a sobreposição, a inclusão e a identidade. Para conseguir isso de forma clara, podemos introduzir entidades que oficiam temas por meio da seguinte definição:

$$s_w(A) = \{\{A, B\} : R_w(A, B)\}$$

É fácil verificar que, para qualquer fórmula A de L ocorre que, para todo w, w', $s_w(A) = s_{w'}(A)$. Seguindo Epstein, chamamos s de atribuição de tema associado a R. Alternativamente, poderíamos começar com uma atribuição primitiva de temas às letras proposicionais de L e, a partir daí, definir a relação R. Em qualquer caso, é possível mostrar que:

$$R_w(A, B) \Leftrightarrow s_w(A) \cap s_w(B) \neq \emptyset$$

Dessa maneira, podemos passar sem maiores inconvenientes de uma maneira de tornar os temas das frases explícitos para outra. Observe também que as atribuições de temas atendem à seguinte propriedade:

$$s_w(A) = \{s_w(p_i) : p_i \in AT(A)\}$$

Portanto, a composição dos temas é simplesmente a união conjuntística. Uma vez nesse ponto, podemos definir relações mereológicas entre temas, como a inclusão, a sobreposição e a disjunção:

$$s_w(\mathrm{A}) \subseteq s_w(\mathrm{B}) \Leftrightarrow s_w(A) \cap s_w(B) = s_w(A)$$

$$s_w(\mathrm{A}) \circ s_w(\mathrm{B}) \Leftrightarrow s_w(A) \cap s_w(B) \neq \emptyset$$

$$s_w(\mathrm{A}) \downarrow s_w(\mathrm{B}) \Leftrightarrow s_w(A) \cap s_w(B) = \emptyset$$

Isso também nos dá uma noção de tema que verifica várias intuições estendidas (Fine, 2017; Yablo, 2014):

1. $s_w(A) = s_w(\neg A)$
2. $s_w(A \,\&\, B) = s_w(A \vee B) = s_w(A \rightarrow B) = s_w(A) \cup s_w(B)$
3. $s_w(A) \subseteq s_w(A \,\&\, B)$
4. $s_w(B) \subseteq s_w(A) \Rightarrow s_w(A \vee B) \nsubseteq s_w(A)$

As duas primeiras propriedades resgatam a intuição de que o vocabulário lógico não contribui para o tema de uma frase, e as duas últimas indicam a relação conjunção-conjunto como paradigma de inclusão de tema, e a relação disjunto-disjunção como paradigma de expansão do tema.

Até agora, delineamos uma lógica proposicional da relacionalidade que permite capturar características centrais e intuições da noção de tema. Todavia não podemos captar as relações temáticas que existem entre frases simples, representáveis em L por meio de letras proposicionais. Isso se deve a duas limitações do aparato, uma pelo fato de estarmos trabalhando com uma lógica *proposicional*, a outra pelo fato de estarmos trabalhando com uma *lógica* proposicional. É possível superar a primeira limitação se passarmos a um marco de primeira ordem, como o proposto por Epstein e Krajewski (2004). No entanto, isso não é necessário: em um marco de primeira ordem, duas fórmulas estão tematicamente relacionadas se compartilham alguma expressão não lógica (de forma simplificada, um termo singular ou um predicado). Podemos simular essa estrutura de primeira ordem pedindo que $\mathrm{R}_w(p, q)$ se p e q representam duas sentenças cujas formalizações de primeira ordem teriam vocabulário não lógico em comum. Assim, por exemplo, se representarmos (12) e (13):

(12) Beijing é a maior cidade da China.

(13) Xangai é a maior cidade da China.

por meio de p e q, respectivamente, obteríamos como resultado $R_w(p, q)$, pois as formalizações de (12) e (13) em um marco de primeira ordem difeririam apenas na ocorrência de um termo singular.

A segunda limitação, por outro lado, não pode ser contornada com o mesmo expediente, já que mesmo um marco de primeira ordem, para ser uma lógica da relacionalidade, deve evitar postular relações temáticas entre os primitivos do vocabulário não lógico. Isso nada mais é do que a repetição, em termos de relações temáticas, de um ponto conhecido: a lógica, como disciplina formal, é cega para as relações materiais que existem entre as frases de uma linguagem. Consequentemente, a relação temática entre (8A) e (8B), por exemplo, não pode ser capturada nem sequer em outro marco de primeira ordem.

A propósito, o mesmo ocorre no que diz respeito às relações de incompatibilidade entre proposições, tanto nos limites expressivos da representação proposicional quanto em relação a incompatibilidades materiais presentes na linguagem. Portanto, a fim de representar adequadamente as sentenças nas quais estamos interessados e, assim, sermos capazes de capturar desacordos em uma estrutura proposicional, precisamos reproduzir as relações de incompatibilidade e de tema que ocorrem na linguagem natural. Isso significa que devemos induzir relações de compatibilidade e incompatibilidade e de tema não triviais entre as letras proposicionais de L.

Isso pode ser feito de duas formas: podemos trabalhar com um modelo pretendido, ou podemos impor restrições adicionais sobre os modelos admissíveis para L. Optamos pelo último desses caminhos. Reproduzir os padrões de dependência e independência com respeito ao valor de verdade em um contexto proposicional é simples: simplesmente devemos descartar aquelas funções de avaliação que violam as restrições intuitivas nas distribuições de valor de verdade que ocorrem entre as sentenças representadas. Assim, por exemplo, suponha que desejamos representar a incompatibilidade entre (12) e (13), formalizada por meio de p e de q,

respectivamente. Para reproduzir a incompatibilidade entre ambas, simplesmente exigimos que a função de avaliação v cumpra o seguinte: não pode ocorrer que exista um w tal que $v_w(p) = v_w(q) = 1$.

Quanto às relações temáticas entre essas duas frases, temos visto que podemos capturar a conexão temática estabelecendo que, para todo w, $R_w(p, q)$. Esta é uma restrição adicional sobre os modelos admissíveis, motivada por uma formalização diferente em um marco de primeira ordem. Um exemplo de restrição motivada em relações temáticas materiais não capturáveis em primeira ordem é dado, como vimos, por (8A) e (8B). Agora bem, isso permite capturar o fato de que ambos os pares de frases compartilham um mesmo tema. Como podemos reproduzir a intuição de que o seu tema não é idêntico? Para isso, devemos introduzir frases que nos permitam diferenciá-los. Para o caso de (12) e (13), podemos considerar:

(14) A Cidade Proibida se encontra em Beijing.
(15) Xangai tem vista para a baía de Hangzhou.

Aqui, formalizamos (14) por meio de r, e (15) por meio de s. Capturamos a distinção no tema entre (12) e (13) pedindo que, em todo modelo, para todo w, $R_w(p, r)$ e $R_w(q, s)$, bem como $\neg R_w(p, s)$ e $\neg R_w(q, r)$.

Podemos transformar todos os itens anteriores em atribuições de tema que fornecem entidades capazes de entrar em relações mereológicas entre si. Dessa maneira, obtemos fatos como os seguintes: $s_w(p) \circ s_w(q)$, $s_w(p) \circ s_w(r)$, $s_w(q) \circ s_w(s)$, $s_w(r) \downarrow s_w(s)$. Ou seja, obtemos que os temas de p e q sobrepõem, mas nenhum está incluso no outro, que o mesmo acontece com os temas de p e r e de q e s, e que os temas de r e s são disjuntos.

EXTENSÃO PARA MARCOS KAPLANIANOS GENERALIZADOS

Até agora, assumi que a extensão da teoria apresentada na seção anterior a uma estrutura em que a verdade proposicional é relativa a parâmetros além de um mundo possível é uma questão simples. No entanto, existem algumas nuances que esse tipo de marco introduz e que é preciso

levar em consideração. Nesta seção, descrevo brevemente como estender a semântica formal desenvolvida na seção anterior e abordar algumas complicações que surgem dessa extensão em relação à correta caracterização do desacordo.

Sejam $p_1 \ldots p_n$ as características, além de um mundo possível, às quais a verdade proposicional é considerada relativa em um dado quadro semântico (por exemplo, tempo, lugar, agente, padrão de gosto, sistema de normas epistêmicas, sensibilidade estética, estado de informação etc.). Sejam $P_1 \ldots P_n$ os conjuntos dos quais os valores para esses parâmetros são extraídos. Um modelo de relacionalidade para uma linguagem proposicional L é agora uma estrutura $\langle C, W, R, P_1 \ldots P_n, v, \mathrm{R}\rangle$, onde C é um conjunto de contextos, W e R são como antes, $P_1 \ldots P_n$ são os conjuntos de parâmetros recém-introduzidos e v e R se definem como funções de maior aridade. Por conveniência, seja I o conjunto $W \times P_1 \times \ldots \times P_n$. Uma circunstância de avaliação é qualquer tupla $\langle w, p_1 \ldots p_n\rangle \in I$. A função de avaliação $v : I \times \mathrm{L}_{\mathrm{AT}} \to \{0, 1\}$ agora é uma função que atribui 1 ou 0 a cada letra proposicional em L_{AT} em relação a toda circunstância de avaliação em I. Y $\mathrm{R} \subseteq I \times \mathrm{L}_{\mathrm{AT}} \times \mathrm{L}_{\mathrm{AT}}$ é uma relação de relacionalidade que se dá entre duas letras proposicionais com respeito a uma circunstância de avaliação. De novo, pedimos que, para quaisquer circunstâncias de avaliação i, i', $\mathrm{R}_i(p, q) \Leftrightarrow \mathrm{R}_{i'}(p, q)$.

A nuance que emerge nesse quadro é que o desacordo se torna um pouco mais complexo de caracterizar, pois pode haver uma relação temática e uma incompatibilidade necessária de conteúdo e, ainda assim, pode não haver desacordo. Suponhamos que admitimos o tempo como um parâmetro adicional relevante para a verdade proposicional. Suponhamos também que a proposição de *que Sócrates está sentado* (que simbolizamos com p) é neutra em relação ao tempo. Agora considere um sujeito A que pensa que p às 17h, e um sujeito B que pensa ¬p às 18h. Claramente, existe uma relação temática entre p e $\neg p$, bem como uma incompatibilidade necessária entre ambas as proposições, uma vez que toda circunstância de avaliação $\langle w, t\rangle$ em que p é verdadeiro é uma circunstância de avaliação em que $\neg p$ é falso, e vice-versa. Dessa maneira, **Não Podem Ambas Ser**

Verdadeiras (versão temática) pareceria classificar essa situação como um caso de desacordo. No entanto, intuitivamente não é, visto que o fato de A pensar que p às 17h é compatível com o pensamento de B $\neg p$ às 18h. A correção de uma atitude não torna necessária a incorreção da outra.

A primeira coisa que devemos notar é que há aqui uma questão de sensibilidade ao contexto, no seguinte sentido: a precisão das atitudes em questão não depende apenas de seus pontos fortes (*e.g.*, a crença) e de seu conteúdo (em efeito, contraditórios), mas também dos contextos em que ocorrem (MacFarlane, 2014, p. 124). Isso se torna explícito se introduzirmos princípios de apreciação para atitudes com conteúdos neutros com relação ao tempo, que segue a linha de (RM) na seção "Relativismo e desacordo":

(C) Uma atitude σ com conteúdo p em um contexto c é correta se, e somente se, p for verdadeira em relação a $\langle w_c, t_c \rangle$,

onde w_c e t_c são o mundo de c e o tempo de c. No cenário imaginado, que A pense p às 17h é preciso na medida em que a proposição p é verdadeira em relação a $\langle w_@$, 17h$\rangle$, enquanto B pensa $\neg p$ às 18h é preciso na medida em que a proposição $\neg p$ seja verdadeira em respeito a $\langle w_@$, 18h$\rangle$. Dado que nada impede que ambas as atitudes sejam corretas ao mesmo tempo, não há nenhum desacordo.

Levando isso em consideração, como poderíamos modificar nossa explicação oficial de desacordo para acomodar essa intuição? Deixe-me focar na asserção, pois é possível mostrar esse ponto de forma mais clara nesse caso. Podemos começar distinguindo entre uma frase e uma emissão (ou entre uma frase e um julgamento) e, consequentemente, entre o conteúdo expresso por uma frase em determinado contexto e o conteúdo expresso por uma asserção ou juízo feito por meio dessa frase nesse contexto[7]. Resumidamente, o conteúdo da frase é determinado pela parte

7 Existem várias maneiras de fazer a distinção. Para citar apenas algumas opções que surgem no contexto do debate em torno do relativismo, veja os dois níveis de conteúdo de Recanati, o conteúdo explícito ou *lekton*, correspondendo ao conteúdo da frase, e o conteúdo completo, correspondendo ao conteúdo da emissão (Recanati, 2007, cap. 2 e 3). A distinção entre condições

puramente semântica de nossa teoria da linguagem. Como resultado disso, as frases podem ter proposições neutras no tempo como conteúdo. O conteúdo de uma emissão, por outro lado, são os conteúdos que as emissões expressam em virtude das suas condições de correção. Como vimos na seção "Relativismo e desacordo", princípios como (RM) fornecem condições de correção *estáveis* para as emissões de frases que expressam proposições neutras em relação ao tempo. Isso as torna vero-condicionalmente equivalentes a emissões de frases que contêm uma referência explícita ao tempo de contexto (Caso, 2016; Stojanovic, 2008). Sob essa leitura, afirmar às 17h a proposição temporal de *que Sócrates está sentado* é vero-condicionalmente equivalente a afirmar a proposição eterna de *que Sócrates está sentado às 17h* (o mesmo vale, *mutatis mutandis*, para a asserção de ¬p às 18h). Assim, mesmo se levarmos em consideração proposições temporalmente neutras como conteúdos de frases, podemos caracterizar o desacordo em termos do conteúdo das emissões correspondentes. O mesmo se aplica a qualquer relativização da verdade proposicional, na medida em que é interpretada por meio de princípios ao longo das linhas de (RM).

O leitor atento já terá notado que um tratamento que siga as linhas anteriores não contempla o relativismo radical, ou seja, a ideia de que a precisão é relativa a um contexto de apreciação, bem como a um contexto de uso. Isso é assim porque os princípios de apreciação característicos das concepções relativistas radicais seguem a linha de (RR):

> **(R)** Uma atitude σ com conteúdo p em um contexto c é correta, conforme apreciada a partir de um contexto c', se, e somente se, p é verdadeiro em relação a $\langle w_{c'}, t_{c'} \rangle$,

onde $s_{c'}$ é a perspectiva relevante (padrão de gosto, sistema de princípios epistêmicos, sensibilidade estética, estado de informação etc.) em c'

---

de verdade-l e condições de verdade-i por García-Carpintero (2008); a distinção de Einheuser entre avaliação de conteúdo e avaliação de julgamentos (Einheuser, 2008); e as afirmações-r de Richard e as afirmações-t que os completam (Richard, 2008, cap. 4.3). Uma distinção paralela pode ser traçada para a crença e outras atitudes proposicionais.

(Caso, 2014). Uma vez que princípios como o anterior dão aos enunciados e atitudes proposicionais condições de correção instáveis, não há diferença entre o conteúdo vero-condicional de uma frase e o conteúdo vero-condicional da emissão correspondente. Portanto, a incompatibilidade necessária ao nível do conteúdo da frase é indicativa de incompatibilidade necessária ao nível do conteúdo da emissão. Na medida que as únicas relativizações (além da relativização para um mundo possível) forem desse tipo, e na medida que receberem um tratamento nos moldes de (R), não há necessidade de adicionar um elemento extra à nossa caracterização de desacordo.

ALGUNS FIOS SOLTOS

Agora que contamos com uma articulação suficientemente detalhada dos temas frasais, podemos abordar uma questão que antes não podíamos caracterizar com suficiente precisão: qual é a relação que deve ser dada entre os temas de duas atitudes para que possamos considerar que a incompatibilidade necessária dá origem a um estado de desacordo?

Até agora, os exemplos de desacordo que consideramos envolvem identidade ou inclusão de temas. A questão que podemos fazer agora é se a mera sobreposição temática é suficiente para o desacordo ou se, ao contrário, uma relação de inclusão mais forte é requerida. A primeira parece ser a correta: com a simples sobreposição já temos desacordo, no caso de proposições necessariamente incompatíveis. Consideremos, por exemplo:

(16) A: A capital da China é Beijing.
B: A capital da China é Xangai.

Intuitivamente, (16) nos apresenta uma situação de desacordo. **Não Podem Ambas Ser Precisas** (versão temática) classifica corretamente esse caso: temos incompatibilidade necessária, enquanto tempos sobreposição temática, mas sem inclusão.

No entanto, uma vez que admitimos a sobreposição como relação temática suficiente para o desacordo, **Não Podem Ambas Ser Precisas** (versão temática) parece gerar consequências indesejáveis. De fato, (17) apresenta sobreposição temática e incompatibilidade necessária – em virtude da falsidade necessária de (17B):

(17) A: Biden é o presidente dos Estados Unidos.
B: Biden é um robô.

Ainda assim, a intuição de que há desacordo genuíno em (17) é, na melhor das hipóteses, fraca, se não inexistente.

Outra dificuldade para a análise que temos feito, introduzida dessa vez pela relação mais estreita de inclusão, é dada pela possibilidade de estados com conteúdo conjuntivo, como em (18B):

(18) A: Biden é o presidente dos Estados Unidos.
B: Biden é o presidente dos Estados Unidos e 2 + 2 = 5.

Aqui, "2 + 2 = 5" substitui qualquer falsidade necessária – com sorte para B, muito mais plausível que essa óbvia falsidade matemática. Esse exemplo exibe a incompatibilidade necessária e a inclusão de conteúdo. No entanto, a intuição de desacordo em (18) é, diretamente, inexistente.

Vamos para (18). Devemos começar observando que (18B) tem um tema distintamente disjuntivo. Certamente, é o caráter unificado do tema de (18B) que nos faz não ter a intuição de um desacordo. Portanto, um requisito de relevância temática, não totalmente simples de explicar, parece ser um componente importante de nossas intuições de desacordo. No entanto, não se trata apenas de uma questão de intuição: se (18) fosse um caso de desacordo, a noção em si não teria interesse, uma vez que um agente que tivesse uma crença necessariamente falsa se descobriria discordando de praticamente qualquer pessoa sobre qualquer opinião. Dessa forma, devemos respeitar a intuição de que não há nenhum tipo

de desacordo nesse caso, e de alguma forma excluir as atitudes com tema disjuntivo de atitudes capazes de gerar desacordo.

Para tanto, podemos introduzir um requisito adicional como o seguinte: *o componente que introduz a incompatibilidade necessária deve ser o portador do tema relacionado*. Aqui, traduzimos a intuição da relevância em termos de mesmice do portador: o portador da relação de incompatibilidade e o portador da conexão temática devem ser o mesmo, se houver desacordo. No caso anterior, é claro que o que a incompatibilidade de opiniões introduz é "2 + 2 = 5". É claro também que esse componente da opinião conjuntiva não tem relação temática com (18A). Vamos desenvolver essa ideia com mais detalhes.

Em (18B), "2 + 2 = 5" ocorre no que podemos chamar de um contexto ou posição afirmada. Dizemos que quando uma frase ocorre em tal contexto, ela tem uma ocorrência afirmada. Essas ocorrências são crucialmente diferentes das ocorrências não afirmadas, ou seja, ocorrências de frases em contextos ou posições não afirmadas, como a ocorrência de "2 + 2 = 5" em qualquer uma das seguintes frases:

(19) Se 2 + 2 = 5, então tudo é possível.
(20) Ou 2 + 2 = 5, ou seus cálculos estão seriamente equivocados.

A diferença central é que, quando uma frase que contém posições afirmadas é ela mesma emitida afirmativamente, as frases que ocupam essas posições se consideram como igualmente afirmadas. Esse não é o caso com frases que ocupam posições não afirmadas.

Podemos empregar a ideia de ocorrências afirmadas e não afirmadas de frases para lidar com casos como (18). A ideia central agora será que apenas frases afirmadas (em nosso sentido de sentenças que ocupam posições afirmadas) podem dar origem a desacordos. A ideia é a seguinte: considere uma frase conjuntiva que satisfaça os requisitos para o desacordo – isto é, que exibe incompatibilidade necessária e conexão temática com outra opinião. Devemos agora aplicar o seguinte procedimento: procuramos todas as subfrases afirmadas da frase em questão e determinamos

se alguma delas satisfaz os requisitos para o desacordo; se não houver subfrase declarada que satisfaça ambos os requisitos, então não há desacordo; se houver, então encontramos o responsável pela existência de um desacordo genuíno, e quaisquer outras subfrases afirmadas são simplesmente um item ocioso. A intuição por trás dessa forma de determinar a presença de um desacordo é que os conteúdos conjuntivos são peculiares de uma maneira que outros conteúdos logicamente compostos não o são, na medida em que atitudes dotadas de força constatativa se distribuem sobre eles de uma maneira que não faz sobre outro conteúdo complexo. A generalização para atitudes como a crença não é problemática, uma vez que as crenças, como as asserções, têm uma direção de ajuste mente-mundo.

Finalmente, (17) parece introduzir uma qualificação à ideia de impossibilidade de precisão conjunta. O que esse exemplo revela é que às vezes nossas intuições sobre desacordo não refletem a incompatibilidade necessária de conteúdo, mas a incompatibilidade necessária de predicações. Ou seja, embora (17A) e (17B) expressem proposições necessariamente incompatíveis, nossa intuição de que não há desacordo não é sensível a essa incompatibilidade, mas sim à compatibilidade das predicações correspondentes. Ou seja, nada impede que as propriedades de *ser presidente dos Estados Unidos* e de *ser um robô* sejam verdadeiras sobre o mesmo objeto (mesmo que não possam ser de Biden) – e nossas intuições a respeito de (17) parecem ser sensíveis a essa compatibilidade, ao invés da incompatibilidade das proposições resultantes da predicação para o caso pontual de Biden. Até onde posso ver, nossas intuições sobre (17) parecem derivar da maneira como organizamos as informações que uma frase nos fornece em termos de informações conhecidas (Biden) *vs.* novas informações (as diferentes predicações), ou em termos de tópico discursivo (Biden, a partir do qual são feitas as predicações em questão). Nesse ponto, é possível perceber a intuição relacionada a (17) como uma consequência natural do nosso modo de organizar a informação, com a qual não é necessário introduzir modificações em nossa análise: podemos admitir a suficiência da sobreposição temática pela existência do desacordo, se mantivermos

que, às vezes, nossas intuições se baseiam, incorretamente, na compatibilidade das predicações, e não na incompatibilidade dos conteúdos.

CONCLUSÃO

Apesar da importância dos estados de desacordo de conteúdo para o debate em torno do relativismo, carecemos de uma compreensão adequada do que são desacordos. Ao longo deste capítulo, seguimos a intuição de que os estados de desacordo de conteúdo envolvem temas conectados. Vimos como a noção de tema pode ser usada para obter uma explicação satisfatória dessa noção e esboçamos uma teoria formal de temas frasais. Conseguimos assim uma explicação concreta dos desacordos que nos interessam em termos de relação temática e incompatibilidade necessária de conteúdo. Em seguida, mostramos como essa teoria pode ser estendida para abranger os marcos kaplanianos generalizados distintivos do relativismo. Finalmente, abordamos alguns possíveis contraexemplos.

REFERÊNCIAS

ANGELL, R. Three systems of first degree entailment. *The Journal of Symbolic Logic*, Pasadena, v. 42, n. 1, p. 147, 1977.

BERTO, F. Aboutness in imagination. *Philosophical Studies*, London, v. 175, n. 8, p. 1871-1886, 2018.

CAPPELEN, H.; HAWTHORNE, J. *Relativism and Monadic Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CASO, R. Assertion and relative truth. *Synthese*, Paris, v. 191, n. 6, p. 1309-1325, 2014.

CASO, R. Modelando la aserción relativista. *Análisis Filosófico*, Buenos Aires, v. 36, n. 2, p. 225-259, 2016.

CORREIA, F. Semantics for analytic containment. *Studia Logica*, Warszawa v. 77, n. 1, p. 87-104, 2004.

EINHEUSER, I. Three forms of truth-relativism. *In*: GARCÍA-CARPINTERO, M.; KÖLBEL, M. (org.). *Relative Truth*: three forms of truth relativism. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 187-203.

EPSTEIN, R.; KRAJEWSKI, S. Relatedness predicate logic. *Bulletin of Advanced Reasoning and Knowledge*, Bucharest, v. 2, p. 19-38, 2004.

EPSTEIN, R. *The Semantic Foundations of Logic*. Propositional Logics. Dordrecht: Springer, 1990. v. 1.

FERGUSON, T. Correia semantics revisited. *Studia Logica*, Warszawa, v. 104, n. 1, p. 145-173, 2016.

FINE, K. A theory of truthmaker content I: Conjunction, disjunction and negation. *Journal of Philosophical Logic*, Dordrecht, v. 46, n. 6, p. 625-674, 2017.

FINE, K. Analytic implication. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Notre Dame, v. 27, n. 2, p. 169-179, 1986.

FINE, K. Angellic content. *Journal of Philosophical Logic*, Dordrecht, v. 45, n. 2, p. 199-226, 2016.

GARCÍA-CARPINTERO, M. Relativism, vagueness and what is said. *In*: GARCÍA-CARPINTERO, M.; KÖLBEL, M. (org.). *Relative Truth*: relativism, vagueness, and what is said. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 129-154.

KAPLAN, D. Demonstratives: An essay on the semantics, logic, metaphysics and epistemology of demonstratives and other indexicals. *In*: ALMOG, J.; PERRY, J.; WETTSTEIN, H. (org.). *Themes from Kaplan*: demonstratives: an essay on the semantics, logic, metaphysics, and epistemology of demonstratives and other indexicals. Oxford: Oxford University Press, 1989. p. 481-563.

KÖLBEL, M. Faultless disagreement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, [*s. l.*], v. 104, n. 1, p. 53-73, 2004.

KÖLBEL, M. Introduction: Motivations for relativism. *In*: GARCÍA-CARPINTERO, M.; KÖLBEL, M. (org.). *Relative Truth*: motivations for relativism. Oxford: Oxford University Press, 2008a. p. 1-38.

KÖLBEL, M. Truth in semantics. *Midwest Studies in Philosophy*, Notre Dame, v. 32, n. 1, p. 242-257, 2008b.

LEWIS, D. Relevant implication. *Theoria*, Pietermaritzburg, v. 54, n. 3, p. 161-174, 1988a.

LEWIS, D. Statements partly about observation. *In*: LEWIS, D. *Papers in Philosophical Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988b. p. 125-155.

MACFARLANE, J. *Assessment Sensitivity*: relative truth and its applications. Oxford: Clarendon Press, 2014.

MACFARLANE, J. Nonindexical contextualism. *Synthese*, [Paris], v. 166, n. 2, p. 231-250, 2009.

MACFARLANE, J. Relativism and disagreement. *Philosophical Studies*, Philosophical Studies, v. 132, n. 1, p. 17-31, 2007.

PALMIRA, M. The semantic significance of faultless disagreement. *Pacific Philosophical Quarterly*, Los Angeles, v. 96, n. 3, p. 349-371, 2015.

RECANATI, F. *Perspectival Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

RICHARD, M. *When Truth Gives Out*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

STOJANOVIC, I. *What Is Said*: an inquiry into reference, meaning and content. Park: VDM, 2008.

URQUHART, A. A semantical theory of analytic implication. *Journal of Philosophical Logic*, Dordrecht, v. 2, n. 2, p. 212-219, 1973.

VAN FRAASSEN, B. Facts and tautological entailment. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 66, n. 15, p. 477-487, 1969.

WRIGHT, C. On being in a quandary: relativism, vagueness, logical revisionism. *Mind*, Oxfod, v. 110, n. 137, p. 45-98, 2001.

WRIGHT, C. Intuitionism, Realism, Relativism and Rhubarb. *In*: LYNCH, M.; GREENOUGH, P. (org.). *Truth and Realism: Intuitionism, realism, relativism, and rhubarb*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 38-60.

YABLO, S. *Aboutness*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

VARIEDADES DE DESACORDOS ESTÉTICOS

VARIEDADES DE DESACORDOS ESTÉTICOS[1]

ELEONORA ORLANDO
TRADUÇÃO: *LUCAS JAIRO CERVANTES BISPO*

INTRODUÇÃO

O ponto de partida deste capítulo é alguma evidência da existência de diferentes tipos de desacordos estéticos, mais especificamente, desacordos que envolvem a utilização de predicados estéticos densos, tais como "equilibrado", "perturbador", "sombrio", "dinâmico", "estridente", "intenso" etc. A lista baseia-se no que Sibley (1959) chamou de "conceitos estéticos". São palavras que podem expressar propriedades estéticas de um objeto, ou seja, propriedades que lhe conferem valor estético. No caso de objetos criados pelo homem (diferentemente dos aspectos do mundo natural), são as propriedades que permitem caracterizá-los como uma

1 Agradeço especialmente a Ramiro Caso pelas muitas discussões sobre o assunto que me permitiram esclarecer e desenvolver consideravelmente as minhas ideias iniciais. Agradeço a Nicolás Lo Guercio por ter me convidado para participar deste livro. Da mesma forma, a ele e aos outros membros do grupo de pesquisa BA-LingPhil pelos comentários feitos em versões anteriores deste capítulo apresentadas em várias ocasiões nos últimos anos.

obra de arte. Sendo assim, embora predicados estéticos densos possam ser aplicados tanto ao mundo natural quanto à arte, neste capítulo irei apenas analisar e apresentar exemplos do segundo tipo. Defenderei a tese central de que esses predicados podem ser considerados sensíveis à apreciação, no sentido de MacFarlane (2007, 2014), e, consequentemente, ser analisados no quadro do relativismo da verdade.

A estrutura do trabalho é a seguinte. Na seção "Desacordos objetivos, desacordos irrepreensíveis, desacordos estéticos", faço um resumo dos diferentes tipos de desacordo que podem ocorrer em um diálogo, real ou imaginário, entre duas pessoas, a depender do tipo de predicado utilizado. Concentro-me em particular nos chamados "desacordos irrepreensíveis" que, como é frequentemente considerado, caracterizam as discussões sobre o gosto, e introduzo três exemplos diferentes de desacordos estéticos. A seguir, na seção "Uma explicação relativista dos predicados estéticos densos", apresento uma explicação de como funcionam os predicados estéticos densos que os assimila a predicados de gosto: se trata, em ambos os casos, de predicados sensíveis à apreciação. A proposta inclui de forma central uma distinção entre predicados estéticos experienciais e predicados estéticos teóricos. Predicados experienciais dependem do desenvolvimento de perspectivas estéticas idiossincráticas, dominadas por padrões estéticos subjetivos e aleatórios, enquanto os predicados estéticos teóricos dependem da adoção de perspectivas estéticas canônicas, estabelecidas em torno de um cânone artístico. Na seção "Uma explicação relativista dos predicados estéticos densos", aplico o referencial teórico proposto à análise dos diferentes tipos de desacordos estéticos apresentados no início. Por fim, concluo que só podem ser considerados irrepreensíveis aqueles desacordos estéticos que envolvam predicados experienciais, na medida em que dependem de padrões estéticos subjetivos e individuais, comparáveis aos padrões que fundamentam a aplicação de predicados de gosto; os predicados teóricos, por outro lado, manifestam uma sensibilidade à apreciação que os faz depender de padrões canônicos estáveis, de modo que não dão lugar às diferenças características dos desacordos irrepreensíveis.

DESACORDOS OBJETIVOS, DESACORDOS IRREPREENSÍVEIS, DESACORDOS ESTÉTICOS

Os desacordos sobre gosto são diferentes dos desacordos sobre questões factuais. Por um lado, se duas pessoas discordam sobre uma questão factual, por exemplo, qual dos dois polos é mais extenso ou qual é o continente que contém mais variedades de felinos, a discordância se baseia no fato de que uma delas está errada sobre como é o mundo: tal como o mundo é, o Polo Sul é maior do que o Polo Norte, e a maior variedade de felinos é encontrada na África. Esse tipo de desacordo gera uma disputa ou discussão factual, cujo propósito é que o erro seja identificado e prevaleça a posição correta – quando isso ocorre a disputa cessa e o desacordo que a originou desaparece. Claro, algumas questões factuais são complexas e difíceis de desvendar e, além disso, completamente ignoradas até mesmo por especialistas. Isso faz com que os desacordos factuais possam ser duradouros e persistentes. Mas os obstáculos epistêmicos não mudam sua natureza e seu propósito: há alguém que está errado sobre um fato, e a discussão geralmente visa esclarecer a confusão e identificar a posição correta.

Por outro lado, quando o que está em jogo é uma questão de gosto, como, por exemplo, se o doce de leite é delicioso ou insuportavelmente doce ou se as botas de cano alto são elegantes ou rústicas, parece haver uma diferença. Alguém pode defender o doce de leite até a morte, e acreditar que quem o considera excessivamente doce está cometendo um erro grave, mas não é o mesmo tipo de erro de antes: não se trata de alguém que está errado sobre como o mundo é, mas sim de alguém que não compartilha de nossos gostos, que tem outro padrão de gosto para doces, ou, às vezes, que não pertence ao nosso mundo cultural ou "vê o mundo de outra maneira". Ou seja, estritamente falando, essa pessoa não está errada, mas é apenas diferente de nós, tem outras preferências ou anseia por outras experiências sensíveis. É por isso que se costuma dizer que esse tipo de desacordo é um desacordo sem erro ou falho e, como tal, persiste, a menos que mude, não a condição epistêmica, mas algo mais profundo e ligado às emoções, algo que poderia ser chamado de "perfil subjetivo" de uma pessoa, feita de seus gostos e preferências. O velho ditado

"*De gustibus non est dispuntandum*" expressa, em minha opinião, não que não haja discussões sobre gostos (porque obviamente existem), mas que as discussões sobre gostos são peculiares, uma vez que não se destinam a identificar uma única posição correta (porque não existe tal coisa), mas a transformação do outro, a mudança de seu perfil subjetivo, sua adoção de nossas diretrizes culturais; não são discussões no sentido de "conversas em que as razões são oferecidas em favor de uma única posição correta".

Essa diferença intuitiva entre os dois tipos de desacordo motivou a proposta de explicações semânticas particulares sobre o funcionamento dos predicados do gosto. Na perspectiva expressivista, herdeira do emotivismo ético de Stevenson (1944), as afirmações de gosto não são afirmações (e, portanto, não podem ser verdadeiras ou falsas), e os predicados que incluem possuem um conteúdo expressivo (de uma atitude não doxástica, precisamente como são as preferências subjetivas)[2]. De uma perspectiva contextualista, os predicados de gosto são semelhantes às expressões indexicais, de modo que envolvem um componente que varia de acordo com o contexto de emissão; em termos simplificados, "delicioso" abrevia "delicioso para x", onde x tem um valor semântico determinado contextualmente que contribui para o gosto ou preferência subjetiva do falante envolvido em cada caso[3].

Nas últimas duas décadas, alguns filósofos da linguagem propuseram uma explicação alternativa para a diferença entre os dois tipos de desacordo e sua manifestação por meio de discussões verbais. A partir desse marco teórico, conhecido como "relativismo da verdade"[4] – fundamentalmente em Macfarlane (2007, 2014), Lassershon (2005), Caso (neste volume), e Calado Barbosa (neste volume), os predicados de gosto têm uma propriedade semântica especial: *sensibilidade à apreciação*. Mais especificamente, os predicados de gosto ("delicioso", "elegante", "divertido"), ao contrário daqueles que expressam propriedades factuais ("felino", "extenso", "povoado"), são sensíveis ao ponto de vista de quem avalia ou julga. Isso determina que o uso de uma frase contendo um deles, como

2 Gibbard (1990) é a versão mais elaborada da posição expressivista.

3 Stanley (2007) e López de Sa (2008) apresentam variações sofisticadas dessa posição.

4 Fundamentalmente Macfarlane (2007, 2014), Lassershon (2005).

(1) O doce de leite é delicioso.

varia em valor de verdade dependendo não de quem é a pessoa que originalmente fez a emissão, como aconteceria se os predicados de gosto fossem expressões indexicais, mas sim de quem é a pessoa que julga essa emissão em cada caso: assim, independentemente dessa frase ser verdadeira em seu contexto de emissão original, no qual eu era a falante, pode ser falsa se for considerado por um agente cujas preferências e gostos são diferentes dos meus. Em termos mais técnicos, cada uso de (1) deve ser avaliado em relação ao padrão de gosto do contexto de apreciação, ou seja, o padrão de gosto de quem o julga ou aprecia. Portanto, a respeito da seguinte discussão,

Amalia: O doce de leite é delicioso!
Stefano: Não, é demasiado doce!

o seguinte poderia ser dito: o enunciado de Amalia é uma afirmação que é verdadeira em relação ao seu contexto de apreciação, *i.e.*, ao padrão de gosto de Amalia, enquanto a negação dessa afirmação por parte de Stefano é verdadeira em relação ao seu contexto de apreciação, que é diferente do de Amalia por envolver um padrão diferente de gosto. Nesse caso, do ponto de vista subjetivo de Amalia, que é o que ela assume na discussão, Stefano está equivocado – enquanto do ponto de vista subjetivo de Stefano, aquele que ele assume durante a discussão, é Amalia quem está equivocada.

Assim, embora os usos de sentenças factuais como

(2) A África é o continente com a maior variedade de felinos.

sejam avaliados como verdadeiros ou falsos em relação a um mundo possível (por padrão, o mundo real que é o mundo do contexto de emissão), aqueles de frases de gosto como (1) são avaliados como verdadeiros ou falsos não apenas em relação a um mundo possível, mas também *em relação*

a um padrão de gosto – o do apreciador, *i.e.*, aquele fornecido pelo contexto de apreciação. Esta é a forma relativística de refletir a ideia de que desacordos e argumentos sobre questões de gosto não têm como objetivo eliminar um erro objetivo e identificar a única posição correta: no novo marco proposto, seu propósito poderia ser descrito como o de eliminar um erro e identificar a posição correta apenas *em relação à adoção de uma determinada perspectiva sobre o mundo*, ou seja, a partir do marco constituído por determinados gostos e preferências, ou, em outras palavras, um determinado mundo cultural.

O conceito de sensibilidade à apreciação, então, permite-nos considerar que os usos de frases como (1) são afirmações e, portanto, podem ser verdadeiras ou falsas (ao contrário do que sustenta a posição expressivista), mas não são apenas no que diz respeito aos fatos do mundo, mas também relativamente a uma certa perspectiva sobre esses fatos, em particular, a um certo padrão de gosto determinado pela perspectiva do apreciador (em oposição à posição contextualista).

Como indiquei no início, meu principal objetivo neste capítulo é analisar se predicados estéticos densos podem ser assimilados a predicados de gosto, isto é, se eles podem ser concebidos como predicados sensíveis à apreciação no quadro de uma posição relativística da verdade como aquele que foi aplicado aos predicados do gosto. Começarei, então, apresentando diferentes exemplos de desacordos estéticos, a fim de estabelecer se, como no caso de desacordos sobre questões de gosto, são desacordos irrepreensíveis. Em primeiro lugar, gostaria de chamar a atenção para o seguinte diálogo, entre Pedro e Lúcia:

Desacordo 1

Pedro: *Judith e Holofernes*, de Artemisia Gentileschi[5], é perturbadora. Prefiro a representação mais idealizada do assunto na pintura de Botticelli.

5 Para visualizar o quadro, entre outras fontes, ver aqui: https://www.wikiart.org/pt/artemisia-gentileschi/judite-decapitando-holofernes-1620.

Lúcia: Não concordo, não é perturbadora. Judith se mostra corajosa, focada e determinada a derrotar o inimigo.

Pedro e Lúcia discordam sobre se o predicado "perturbador" se aplica ou não à obra de Artemisia Gentileschi. Por ser um adjetivo que admite graus, que envolve a determinação contextual de um limiar em uma escala de perturbação em potencial, a discordância poderia ser descrita nos seguintes termos: Pedro coloca a pintura acima do limiar, enquanto Lúcia a coloca abaixo. Da mesma forma, um predicado puramente descritivo como "alto" também é graduável e envolve, analogamente, a determinação contextual de um limiar em uma escala, nesse caso, de altura: dependendo do contexto de conversação, uma pessoa de 1,80 m pode ser colocada acima do limiar (por exemplo, se o critério for a altura média de meninos de 15 anos) ou abaixo (se o critério for a altura necessária para ser um jogador de basquete profissional). Intuitivamente, parece que tanto a afirmação de Pedro quanto a negação de Lúcia podem ser consideradas verdadeiras em relação ao que se poderia considerar seus respectivos padrões para caracterizar uma pintura como perturbadora. Os padrões em jogo, nesse caso, não seriam padrões de gosto, mas padrões estéticos, derivados dos critérios que cada um deles tem para selecionar e pesar as características de uma obra que os afetam emocionalmente de uma certa forma, em particular, que os perturbam ou os alteram negativamente, causando-lhes algum mal-estar ou desconforto. Vejamos agora um exemplo diferente:

Desacordo 2

Pedro: *Judith e Holofernes*, de Artemisia Gentileschi, é perturbadora. Isso diminui a representação do mito.
Isabel: É verdade que é perturbadora. Mas é exatamente isso que a torna poderosa e atraente.

Nesse caso, Pedro e Isabel coincidem em colocar a obra de Gentileschi acima do limiar de potencial perturbador determinado pelo contexto.

No entanto, discordam na avaliação global desse fato: Pedro o avalia negativamente, enquanto Isabel o considera um traço positivo. Isso revela que o predicado "perturbador" é um predicado denso e, como tal, não é puramente descritivo, como "alto", "longo" ou "felino", mas está sistematicamente associado a uma atitude avaliativa global (positiva ou negativa) por parte do falante. De acordo com isso, ser perturbador, em vez de ser alto, longo ou felino, envolve possuir uma propriedade intimamente ligada a uma avaliação. O ponto a notar é que tanto o uso com carga negativa de Pedro quanto o uso com carga positiva de Isabel podem ser considerados corretos, dadas as suas respectivas visões sobre a pintura.

Finalmente, analisemos um terceiro exemplo:

Desacordo 3

Sofia: *Jovem lendo uma carta à janela* é equilibrada, como todas as pinturas de Vermeer.
André: Não, não diria isso. Para mim uma obra equilibrada é *Broadway Boogie-Woogie,* de Mondrian.

Nos termos anteriores, Sofia coloca a *Jovem lendo uma carta à janela*[6] acima do limiar, contextualmente determinado, de equilíbrio, enquanto André parece considerar que ela não o alcança. No entanto, esse exemplo é semelhante aos anteriores? É possível sustentar que Sofia e André têm razão quanto à obra de Vermeer, cada um em relação à aplicação de seu próprio padrão estético para caracterizar uma obra como equilibrada, isto é, dos respectivos critérios de seleção e ponderação dos traços que a compõem equilibrada? Em particular, é possível negar verdadeiramente que o trabalho de Vermeer seja equilibrado, assim como se pode verdadeiramente negar que o de Gentileschi é perturbador? É correto avaliar negativamente o fato de que uma obra como a de Vermeer é equilibrada,

6 Para visualizar o quadro, entre outras fontes, acesse aqui: https://pt.wikipedia.org/wiki/Mo%C3%A7a_lendo_uma_carta_%C3%A0_janela_(Vermeer).

assim como é correto avaliar negativamente que uma obra como a de Gentileschi é perturbadora?

A seguir, farei uma proposta sobre o funcionamento semântico de predicados estéticos densos, a fim de dar conta das diferentes intuições levantadas pelos exemplos anteriores.

UMA EXPLICAÇÃO RELATIVISTA DOS PREDICADOS ESTÉTICOS DENSOS

Como mencionei antes, predicados estéticos densos pertencem ao conjunto de adjetivos graduais. A gradabilidade é uma propriedade sintática que distingue certos adjetivos que são caracterizados por admitir modificadores de grau ("muito equilibrado", "um pouco sombrio", "muito perturbador"), aparecendo em construções comparativas ("mais equilibrado que", "menos sombrio que") e de equiparação ("tão perturbador quanto"). Como também antecipei, a face semântica da gradabilidade é a escalaridade: um adjetivo graduável representa uma propriedade escalar. Esse tipo de propriedade é aplicada a um objeto não de forma absoluta, mas em um certo grau, o que implica que ele atingiu um limiar em uma escala – ou seja, o objeto é "mapeado" em um grau na escala que ou corresponde a ou supera um certo limiar[7]. Para retomar o exemplo de "alto", um adjetivo gradual puramente descritivo, sua aplicação a um determinado indivíduo implica que ele ou ela atinge um certo limiar em uma escala de altura: "alto" será aplicado a Pedro, que mede, digamos, 1,80 m, se o que está em discussão em determinado contexto é a altura média de meninos de 15 anos e o limiar é fixado, por exemplo, em 1,70 m; porém, quando se faz referência a possíveis candidatos a um time de basquete e o limiar é de 2 m, "alto" não se aplicará nesse outro contexto. Em geral, a semântica de um adjetivo gradual requer a determinação de um limiar em uma escala, que envolve o apelo a uma classe de comparação determinada

7 Ver Kennedy (2007) e Kennedy e McNally (2005) para desenvolvimentos formais dessa ideia no quadro da semântica escalar.

contextualmente (como no exemplo anterior, a classe dos rapazes de 15 anos ou a classe de jogadores de basquete) ou algum outro tipo de critério que permita estabelecer a partir de qual grau da escala correspondente o objeto contará como possuindo a propriedade em questão (no exemplo anterior, como sendo alto)[8].

Escalaridade, multidimensionalidade e sensibilidade à apreciação

Em minha opinião, predicados estéticos densos são um tipo especial de predicados escalares. Primeiro, eles são *multidimensionais*; segundo, eles *são sensíveis à apreciação*. A seguir, explicarei cada uma dessas características.

A multidimensionalidade expressa o fato de que um predicado estético denso é aplicado a um objeto não com base em um único aspecto (como a altura), mas a partir da consideração conjunta de vários aspectos – mais especificamente, uma obra de arte é "mapeada" em um grau da escala correspondente em função de uma combinação de suas várias dimensões que são selecionadas e medidas individualmente e, então, comparativamente ponderadas[9]. A aplicação do termo "sombrio" a uma pintura, por

8 A determinação do limiar correspondente nem sempre é contextual, como no caso de "alto"; em alguns casos, pode ser o grau máximo ("cheio") ou ligeiramente superior ao mínimo ("aberto") da escala.

9 Observe que existem predicados puramente descritivos que também são multidimensionais, como, por exemplo, "grande": esse adjetivo é aplicado a um objeto com base na consideração de diferentes aspectos, por exemplo, "grande" pode ser aplicado a uma cidade em função do número de seus habitantes, da extensão de seu território, do número e do tamanho de seus edifícios etc. Mas há uma diferença com respeito aos predicados densos: no caso dos descritivos, cada aspecto pode ser (e usualmente é) considerado isoladamente. Por exemplo, é possível aplicar "grande" a uma cidade se o número de habitantes for levado em consideração, mas não se a extensão de seu território for considerada. Portanto, "Nova York é grande" e "Nova York não é grande" serão ambos verdadeiros em diferentes contextos de emissão, *i.e.*, quando a escala correspondente mede o número de habitantes e a extensão do território, respectivamente. Os predicados densos, por outro lado, são aplicados a um objeto com base na consideração de *uma combinação de aspectos*. Consultar Orlando e Caso (2021) para obter mais detalhes sobre esse ponto. Nesse capítulo, chamamos de "multidimensionalidade do tipo I" o que caracteriza predicados descritivos, enquanto os predicados densos em geral e os predicados estéticos em particular são chamados de "multidimensionalidade do tipo II".

exemplo, envolve selecionar certos aspectos que são considerados individualmente relevantes (*como cores, formas, figuras ocasionais, o assunto*), definir um limiar de caráter sombrio para cada um desses aspectos (uma cor sombria não é o mesmo que um tema sombrio), e então determinar qual é a importância comparativa de cada um deles (ou seja, qual é o peso que cada um desses aspectos tem no conjunto total: alguém pode considerar que o que faz uma pintura sombria é principalmente as suas cores, enquanto outra pessoa pode pensar que o que mais influencia a determinação do seu carácter sombrio é o assunto a que alude). É com base na combinação de vários aspectos (selecionados, medidos e ponderados) que um limiar pode ser definido na escala correspondente a "sombrio", e assim se determinar se um certo trabalho atinge ou não essa medida. O ponto principal que quero enfatizar é que a aplicação de um predicado estético pressupõe então a posse de um *padrão estético*, ou seja, um critério que orienta a consideração conjunta de vários aspectos de uma obra, em particular, os procedimentos de seleção, medição e ponderação desses aspectos[10]. (É pertinente esclarecer que esses procedimentos não são realizados conscientemente pelo falante competente, mas se tratam de habilidades envolvidas na competência linguística com predicados estéticos; da mesma forma, ser competente no uso de "alto" não envolve estar ciente de que cada vez que o predicado é usado, um limiar está sendo contextualmente definido na escala de altura ou, pelo menos, não significa que o falante é capaz de descrever sua competência linguística nesses termos.)

Esse ponto se refere à outra característica fundamental que acredito poder ser atribuída aos predicados estéticos, a saber, *a sensibilidade à apreciação*. É exatamente porque a aplicação desses predicados envolve a consideração conjunta de várias dimensões de uma obra, o que requer um padrão estético, que eles podem ser considerados sensíveis ao espectador, no sentido definido para os predicados do gosto (Macfarlane, 2014).

10 Em Orlando e Caso (2021) é proposto, seguindo uma ideia de Stojanovic (2016), que o objeto seja "mapeado" em uma escala correspondente a cada uma das dimensões relevantes, e o peso de cada uma delas estabelecido. Chamamos cada um desses "mapeamentos" de "*ur-map*".

Assim como a verdade ou a falsidade de um uso de (1) depende de qual é o padrão de gosto do avaliador, a verdade ou falsidade de um uso de

(3) *Judith e Holofernes* é perturbadora.

ou

(4) *Jovem lendo uma carta à janela* é equilibrada.

vai depender de qual é o padrão estético do avaliador em cada caso. Esse ponto central ficará mais claro se for levado em conta, como explicarei a seguir, que existem dois tipos fundamentalmente diferentes de padrões estéticos. Assim, o grau de variabilidade nos valores de verdade desses usos dependerá do tipo de predicado envolvido em cada caso.

Por um lado, existem os predicados como "perturbador" e outros semelhantes ("comovente", "provocativo" etc.), que são derivados de verbos de um experimentador ("perturbar", "comover", "provocar"), isto é, verbos psicológicos que projetam um argumento do experimentador. Algo é perturbador porque *perturbou alguém, um sujeito x*, onde este é o argumento do experimentador do verbo "perturbar" – nesse caso, o experimentador é o objeto direto do verbo[11]. O adjetivo derivado também projeta um argumento do experimentador, nesse caso, oculto ou implícito[12]. De acordo com isso, uma obra é perturbadora/comovente/provocativa *para alguém*, ou seja, dependendo do efeito que ela exerce sobre o sujeito da experiência estética, em geral, alguém com um certo perfil emocional – em decorrência de sua experiência estética, o sujeito está perturbado, comovido, provocado. Proponho chamar esses predicados estéticos, então um subconjunto dos predicados psicológicos, de "predicados estéticos experienciais".

---

11 Os verbos psicológicos são classificados em três grupos, de acordo com a função sintática desempenhada pelo argumento do experimentador: verbos com um sujeito experimentador ("amar"), verbos com um objeto direto experimentador ("perturbar") e verbos com um objeto indireto experimentador ("gostar"). Agradeço a Andrés Saab por essa informação.

12 Ver Glanzberg (2007, 2009) e Schaffer (2011), que apontam esse aspecto em relação aos adjetivos de gosto pessoal, como "delicioso" ("*tasty*") e "divertido" ("*fun*"). Ver também: McNally e Stojanovic (2017), para uma defesa do mesmo ponto de vista.

Por outro lado, existem outros predicados estéticos, como "equilibrado", "dinâmico", "harmonioso", "banal", "sentimental", "poderoso", "delicado" etc., que representam propriedades formais de uma obra, definidas no quadro de certas correntes e movimentos artísticos. Esses adjetivos não são derivados de verbos de experimentador e, portanto, não podem ser considerados como tendo um argumento de experienciador implícito ou oculto; eles não são predicados psicológicos. Sua aplicação não depende então de algum efeito aleatório que a obra possa ter sobre o sujeito da experiência estética; proponho, portanto, chamá-los de "teóricos". Uma obra é equilibrada, dinâmica, harmoniosa, em virtude de cumprir certas condições impostas pela definição de equilíbrio, dinamismo, harmonia no quadro de certas tradições ou escolas, e independentemente das experiências individuais dos sujeitos, ou seja, independentemente do perfil emocional aleatório que está envolvido nelas.

É importante notar que alguns predicados teóricos representam propriedades formais das obras que são parcialmente constituídas por reações perceptivas, como "vívido" e "estridente", entre outras. Uma pintura é vívida em parte porque suas características (traços, figuras, cores, sons) tendem a impactar fortemente as faculdades perceptivas do sujeito; o mesmo pode ser dito de uma obra estridente: ela não apenas tem certas características particulares, mas também tem um forte impacto sistemático sobre o aparelho perceptivo de quem tem a experiência. No entanto, considero que esse aspecto não os torna experienciais, no sentido indicado anteriormente, uma vez que não são reações subjetivas individuais, que dependem de estados psicológicos concomitantes que influenciam aleatoriamente a experiência estética do sujeito.

Na próxima subseção, "Uma análise dos predicados estéticos experienciais e teóricos", tentarei explicar como é possível compreender o funcionamento de ambos os tipos de predicados no quadro do relativismo da verdade, ou seja, sob a hipótese de que sejam, em ambos os casos, predicados sensíveis à apreciação. Ver-se-á então como o relativismo da verdade permite oferecer uma explicação da assimetria entre os predicados experienciais e os predicados teóricos que dá lugar à possibilidade

de discordar irrepreensivelmente quanto à aplicação dos primeiros, mas não dos últimos. Em outras palavras, será fornecida uma explicação de como o relativismo de verdade prediz uma diferença de valor de verdade nos usos de sentenças como (3), mas não nos usos de sentenças como (4).

Uma análise dos predicados estéticos experienciais e teóricos

Vou tomar como exemplo de um predicado experiencial o adjetivo que aparece em (3), "perturbador". Em primeiro lugar, em consonância com o que foi dito anteriormente, o potencial perturbador de uma obra é um traço constituído por uma reação subjetiva, precisamente, o estado psicológico de ser ou estar perturbado, uma espécie de estado emocional com conotação negativa (cuja natureza específica excede os limites deste capítulo). O que me interessa destacar é que se trata de uma propriedade estética que está constitutivamente ligada a um estado psicológico que pode variar dependendo da sensibilidade e das crenças do indivíduo, ou seja, de estados mentais concomitantes que influenciam aleatoriamente sua experiência estética. Em relação ao exemplo anterior, é possível supor que os fatores a levar em conta ao decidir se "perturbador" se aplica ou não à pintura de Gentileschi são, por exemplo, *as cores utilizadas, as expressões dos personagens e a ação representada*. Se imaginarmos, por exemplo, que Pedro é muito sensível à violência, ou seja, que cenas de violência geram uma grande rejeição dele, é possível supor que ele dá mais peso à ação sangrenta atribuída a Judith e sua criada do que aos outros fatores; dessa forma, ele conclui que o trabalho é perturbador.

Em segundo lugar, possuir essa capacidade complexa (que envolve uma dimensão sensível e uma dimensão doxástica) de selecionar aspectos relevantes, pesar o potencial perturbador desses aspectos e ponderar seu peso relativo, é equivalente a possuir um padrão estético. Visto que, nesse caso, a capacidade em questão depende de um estado psicológico aleatório que é peculiar ao sujeito da experiência estética (como uma aversão acentuada por cenas de violência), pode-se dizer que o padrão envolvido é *um padrão estético idiossincrático*. Esse primeiro tipo de padrão pode

então ser caracterizado como um critério para selecionar, medir e pesar aspectos de uma obra, que se baseia no perfil psicológico e na história individual do sujeito da experiência.

Em síntese, a sensibilidade para a apreciação de predicados estéticos experienciais pode ser entendida em termos de sua dependência da posse de *um padrão estético idiossincrático*. Desse modo, uma afirmação de (3) será verdadeira ou falsa (expressará uma proposição verdadeira ou falsa) não apenas com respeito ao mundo real, mas também em relação a um padrão estético idiossincrático, próprio do sujeito que julga essa sentença a partir de seu perfil psicológico individual; em outras palavras, a afirmação será verdadeira ou falsa em relação ao que MacFarlane chama de "um contexto de apreciação", constituído, nesse caso, pelo que considero poder ser chamado de "uma perspectiva estética idiossincrática".

Como mencionei anteriormente, os predicados estéticos teóricos ("equilibrado", "dinâmico", "harmonioso" etc.) representam, por sua vez, propriedades formais de obras de arte, *i.e.*, propriedades associadas com suas características estruturais, que não são constituídas por reações subjetivas individuais e, portanto, não estão constitutivamente vinculadas a estados psicológicos aleatórios do sujeito da experiência. São propriedades formuladas por conceitos pertencentes a certas correntes, escolas e movimentos artísticos. Portanto, é plausível pensar que a aplicação correta desses predicados passa pela adoção, por parte do sujeito, dos padrões estéticos canônicos representados por ditas correntes, escolas e movimentos. A adoção de um cânone pode envolver tanto o conhecimento teórico do conceito relevante pelo sujeito da experiência quanto sua deferência ao conhecimento dos especialistas. Para explicar esse ponto, vou me concentrar no exemplo (4), repetido a seguir,

(4) *Jovem lendo uma carta à janela* é equilibrada.

O conceito de equilíbrio visual pode ser claramente aplicado à obra de Vermeer, representante do Barroco holandês. De acordo com uma ideia geral e simplificada, os aspectos relevantes a levar em conta para

caracterizar uma pintura como equilibrada seriam *a posição dos objetos no plano, a paleta de cores e distribuição de luz e a hierarquia de tamanhos.* Notemos que, ao contrário do que acontece com o caráter sombrio e o potencial perturbador, nesse caso não é possível associar uma escala de equilíbrio a cada um dos aspectos, pois o equilíbrio da obra não depende do equilíbrio de seus diferentes aspectos, mas sim de outras propriedades desses aspectos que determinam o equilíbrio global. O equilíbrio é definido como uma propriedade que resulta da combinação desses aspectos, não como uma propriedade que pode pertencer a eles de forma independente. Em relação ao primeiro aspecto mencionado, a posição dos objetos, deve-se destacar que a figura da mulher ocupa um lugar central, acompanhada de uma janela e uma cortina abertas; em relação à distribuição da luz, tanto o seu rosto quanto a carta que está lendo aparecem iluminados (e a luz é refletida suavemente na parede, na cortina, no tecido e nas frutas sobre a mesa, que se manifesta por meio de um delicado desfoque de cores); finalmente, em termos dos tamanhos comparativos dos objetos, a mulher parece pequena comparada à janela e à cortina, ambas de tamanho importante: a janela deixa entrar a luz e a cortina se abre para nos mostrar o cenário; sua pequenez é compensada, porém, pela centralidade de sua figura. (A pequenez da mulher pode indicar que ela está passivamente à mercê das notícias que recebe; observe que há uma dupla revelação: por um lado, material, a carta é lida graças à luz que entra pela janela e, por outro lado, mental, a mulher parece inteirar-se de algo importante com a sua leitura). A disposição dos objetos no plano, a distribuição temática e a gradação no manejo da luz e das cores, aliadas à proporcionalidade dos tamanhos, permitem considerar a pintura de Vermeer como um exemplo de equilíbrio sob uma expressão típica da pintura barroca holandesa.

A aplicação do predicado "equilibrado" à obra depende da presença nela de certos traços que exemplificam um conceito estético, o equilíbrio, no quadro de um determinado movimento artístico, o Barroco holandês. Embora esse conceito seja definido a partir de um certo efeito na psicologia humana, uma sensação de repouso e estabilidade, produzida pelo fato de nossa atenção ser distribuída igualmente entre os elementos percebidos

(não há tensão produzida pela percepção de algum deles em particular), se trata de um efeito genérico, e não individual, ou seja, os estados psicológicos aleatórios do sujeito da experiência (como suas crenças, sentimentos, preconceitos, predisposições etc.) não desempenham qualquer papel. Em suma, a obra é equilibrada porque exemplifica o conceito de equilíbrio no Barroco holandês, não porque produz um efeito psicológico aleatório e idiossincrático sobre o sujeito individual da experiência estética.

Consequentemente, a sensibilidade para a apreciação de predicados estéticos teóricos pode ser entendida em termos de sua dependência da adoção de um padrão estético canônico. Uma afirmação de (4) será verdadeira ou falsa (expressará uma proposição verdadeira ou falsa) não apenas com respeito ao mundo real, mas também em relação a um padrão estético canônico, adotado pelo sujeito que subscreve o julgamento com base no seu conhecimento artístico ou na sua deferência para com os especialistas; em outras palavras, a afirmação será verdadeira ou falsa em relação ao que MacFarlane chama de "um contexto de apreciação", constituído, nesse caso, pelo que considero poder ser chamado de "uma perspectiva estética canônica".

O componente expressivo

Conforme destacado na subseção anterior, predicados densos têm sido tradicionalmente considerados predicados mistos, ou seja, não apenas descritivos, mas também avaliativos. Em particular, é claro que os predicados estéticos estão associados a uma atitude avaliativa por parte do falante. Intuitivamente, ao produzir ou apreciar declarações como (3) ou (4), o falante não está apenas representando o mundo de uma certa maneira, mas também expressando uma certa atitude avaliativa em relação a esse aspecto do mundo: nos termos do segundo exemplo, ao declarar que *Jovem lendo uma carta à janela* é muito equilibrada, parte do que o falante está fazendo é expressar uma atitude de aprovação (positiva) em relação ao trabalho de Vermeer (ou em relação à posse de equilíbrio por parte desse trabalho).

Existem diferentes formas de conceber o componente avaliativo. Minha proposta é que todo predicado denso, além de estar correlacionado com uma propriedade multidimensional, envolve outro componente semântico, independente do anterior, puramente avaliativo. Vou conceber esse componente puramente avaliativo em termos de um valor global (positivo ou negativo) codificado pelo predicado, sistematicamente correlacionado com uma atitude avaliativa do mesmo signo por parte do falante competente. Seguindo a tradição metaética, chamarei esse valor global codificado linguisticamente de "valência"[13].

O primeiro aspecto que quero destacar é que a valência não é apenas conceitualmente diferente, mas também independente da referida propriedade multidimensional: em termos do mesmo exemplo, determinar que a posse de um grau n de equilíbrio (o limiar) é suficiente para aplicar o predicado "equilibrado" à *Jovem lendo uma carta à janela* envolve, como vimos, a consideração conjunta de diferentes dimensões da pintura, mas não a avaliação dessas dimensões como esteticamente boas ou más. A valência do predicado estético pode ser considerada um significado expressivo (ou não vero-condicional), independente do significado vero-condicional[14]. Desse modo, o primeiro componente semântico, a proprie-

13 O reconhecimento desse componente transforma essa proposta em uma versão de expressivismo (ou não cognitivismo) metaestético, que pode ser comparada com algumas versões de expressivismo (ou não cognitivismo) metaético, segundo o qual conceitos éticos densos expressam parcialmente atitudes de aprovação e de desaprovação. A proposta original é, como mencionei, de Stevenson (1944). Outras versões estão em Gibbard (1990) e Blackburn (1992). Como apontam Hurka e Elstein (2009), o componente avaliativo global também pode ser concebido em termos cognitivos, *i.e.*, em termos dos conceitos BOM e RUIM (eu uso letras maiúsculas, como de costume, para designar conceitos).

14 Segundo essa proposta, predicados densos possuem uma valência que faz parte de seu significado – ou seja, constitui um fator semântico. Nesse ponto, eles também diferem de termos puramente descritivos, como "alto", que não têm nenhuma valência. Isso não implica que termos descritivos não possam ser usados ocasionalmente em enunciados com carga avaliativa, como é o caso de "Ela se vestiu de vermelho", emitida para expressar desaprovação, em relação a uma mulher que comparece ao funeral de seu patrão em vestido vermelho. Nesse caso, a carga avaliativa negativa do enunciado não é semântica, mas pragmática, uma vez que não é determinada por nenhum componente semântico de "vermelho", mas por uma atitude socialmente motivada em relação ao fato que o predicado descreve. Consequentemente, embora um predicado denso como "equilibrado" tenha uma relação convencional com um componente avaliativo, linguisticamente codificado na valência do termo, esse não é o caso para um termo como "vermelho", que pode ocasionalmente ser usado com uma intenção

dade multidimensional representada, ajuda a determinar as condições de verdade das sentenças em que aparece; o segundo componente é, em vez disso, um componente semântico expressivo que não afeta as condições de verdade, mas sim as condições de correção expressivas dessas sentenças. Por razões de espaço não tratarei de desenvolver esse aspecto em detalhes, mas a proposta implica analisar os predicados densos em termos de uma semântica dualística, do tipo que tem sido aplicado a outros tipos de termos que têm uma dimensão avaliativa, como, por exemplo, pejorativos de grupo[15].

O segundo aspecto que me interessa apontar é que a atitude avaliativa do locutor depende, assim como a determinação do limiar na escala multidimensional correspondente, da posse de um certo padrão estético, ou seja, da adoção de uma certa perspectiva estética. Em outras palavras, o componente expressivo-avaliativo do predicado estético é tão sensível à apreciação quanto o componente vero-condicional. Tanto a seleção quanto a ponderação dos aspectos relevantes de uma obra como a subsequente avaliação global exigem a posse de um padrão estético que sirva de guia, e esse padrão é, em cada caso, aquele usado por quem julga ou aprecia os enunciados estéticos em jogo, como (3) e (4) nos exemplos anteriores. Desse modo, os enunciados estéticos se revelarão (não apenas verdadeiros ou falsos, mas também) expressivamente corretos ou incorretos em relação à perspectiva estética determinante daquele padrão (constitutivo do contexto de apreciação correspondente).

Agora, como tem sido amplamente reconhecido, predicados estéticos densos podem ser classificados em dois grupos (Kirchin, 2013, 2017; Mcnally; Stojanovic, 2017; Väyrynen, 2011). Por um lado, existem aqueles que têm uma valência específica, positiva ou negativa, como "equilibrado"

---

avaliativa. Por essa razão, "equilibrado" é semanticamente um predicado avaliativo, enquanto "vermelho" é semanticamente um predicado puramente descritivo (que pode ocasionalmente ser usado para avaliar).

15 Ver, por exemplo, as teorias de McCready (2010) e Predelli (2013), inspiradas em Potts (2003) e, em última instância, em Kaplan (1999). Esse aspecto da proposta, segundo o qual o componente avaliativo pode ser interpretado como um significado expressivo, é desenvolvido detalhadamente em Orlando e Caso (2021).

(+), "harmonioso" (+), "estridente" (-) etc. Por outro lado, existem aqueles cujas valências não são especificadas ou definidas como positivas ou negativas, mas podem resultar de uma forma ou de outra dependendo do contexto, como "provocativo" (±), "perturbador" (±), "vívido" (±) etc. Embora a correspondência não seja exata, todos os predicados experienciais têm valências inespecíficas ou indefinidas, enquanto a maioria dos predicados teóricos têm valências específicas.

Por um lado, considero que a variabilidade contextual característica das valências de predicados experienciais (como "perturbador") pode ser explicada em termos de sua dependência de perspectivas estéticas idiossincráticas, subjetivas ou historicamente situadas, em relação às quais os enunciados estéticos correspondentes obtêm uma carga avaliativa (ou seja, não são declarações avaliativas neutras). Como decorre de sua caracterização anterior, uma perspectiva estética idiossincrática envolve um padrão estético constituído pelo estado psicológico individual do sujeito da experiência. Assim, um uso (expressivamente) correto de (3), novamente repetido a seguir,

(3) *Judith e Holofernes* é perturbadora (+/-). [P/N][16]

será capaz de obter uma carga avaliativa tanto positiva como negativa, de acordo com a valência que determinado indivíduo, com base em seu padrão estético idiossincrático, atribui ao predicado "perturbador" – isto é, vai depender de como ele o especifica, como positivo ou negativo, dependendo do seu padrão.

Por outro lado, na medida em que a descrição dos aspectos formais das obras de arte não depende de um estado psicológico individual do sujeito da experiência, o uso (expressivamente) correto de predicados teóricos envolve a adoção de um padrão característico de uma perspectiva canônica; tais perspectivas determinam um endosso das valências

16 Represento a valência do predicado mediante um signo "+" ou "-", e a carga avaliativa do enunciado mediante um "P" (positivo) ou um "N" (negativo).

específicas desses predicados, no quadro dos respectivos cânones artísticos. Por exemplo, todo uso (expressivamente) correto de (4), reproduzida novamente a seguir,

(4) *Jovem lendo uma carta à janela* é equilibrada (+). [P]

terá uma carga avaliativa positiva, como consequência do endosso da valência positiva de "equilibrado", determinada pela perspectiva canônica do Barroco holandês.

No entanto, é importante notar que valências específicas também são variáveis, no sentido de que nem sempre devem ser endossadas, mas que sim, podem ser revertidas. Na minha proposta, a reversão pode ser explicada nos seguintes termos: são casos em que a adoção de uma perspectiva estética canônica determina a reversão da valência específica de um predicado teórico, com base no conceito correspondente ser redefinido como positivo no quadro da corrente artística que o origina. Um exemplo poderia ser uma instância de

(5) *O carnaval de Juanito,* de Antonio Berni, é estridente (-). [P]

quando é julgada ou apreciada por um sujeito que adota a perspectiva canônica do Kitsch contemporâneo, no qual a valência negativa de "estridente" é revertida e, portanto, a atribuição de uma carga positiva é correta.

UMA ANÁLISE DOS DESACORDOS ESTÉTICOS

Começarei por analisar o primeiro exemplo, o **Desacordo 1**. É possível supor que tanto Pedro como Lúcia concordem que os aspectos relevantes a ter em conta para a aplicação do adjetivo "perturbador" a uma obra são *as suas cores, as expressões e atitudes de seus personagens, e a ação representada* (se houver, como no exemplo). Da mesma forma, como sugeri anteriormente, poderíamos imaginar que em Pedro é gerada uma profunda rejeição por cenas de violência; Lúcia, por outro lado, sente uma

forte admiração pela iconografia feminista de Gentileschi. O desacordo entre os dois pode então ser explicado em termos como os seguintes: Pedro considera que as cores e expressões não são muito perturbadoras, mas a ação, dada a sua rejeição à violência, é extremamente perturbadora; Lúcia, por sua vez, concorda com Pedro que as cores e as expressões são pouco perturbadoras, e também que a ação é perturbadora. No entanto, enquanto Pedro atribui grande importância à cena sangrenta retratada, Lúcia, concentrando-se nos personagens e nas expressões das personagens, interpreta-a como mera desculpa para mostrar o caráter forte de Judith e de sua criada, e sua capacidade de se defenderem do perigo com coragem (isto é, coloca a violência em segundo plano). Como resultado, Pedro coloca JH acima do limite que uma obra deve atingir para ser perturbadora, enquanto Lucía a coloca abaixo desse limite.

Em forma de quadro,

Quadro 1 – Potencial perturbador de JH (os valores estão no intervalo real [0, 1])

Seleção de aspectos relevantes	Cores Expressões Ação	Cores Expressões Ação	Acordo
Grau de potencial perturbador de cada aspecto	P(c) = 0,25 P(e) = 0,74 P(a) = 0,82 Média = 0,60	P(c) = 0,25 P(e) = 0,74 P(a) = 0,82 Média = 0,60	Acordo
Peso atribuído a cada aspecto	Cores = 0,1 Expressões = 0,1 Ações = 0,8	Cores = 0,1 Expressões = 0,8 Ações = 0,1	Desacordo
Potencial perturbador geral	Alcança o limiar	Abaixo do limiar	Desacordo

Fonte: elaborado pela autora.

Resumidamente, embora Pedro e Lúcia selecionem os mesmos aspectos como relevantes e atribuam a cada um o mesmo grau de potencial perturbador, não coincidem na sua importância comparativa: para Pedro, a ação, com sua carga de violência, tem o maior peso, enquanto Lúcia considera que a expressão controlada, determinada e concentrada das mulheres é o

aspecto mais significativo. Consequentemente, Pedro, fortemente afetado pela violência, considera o trabalho perturbador, enquanto Lúcia, satisfeita com a representação da força feminina, nega que seja, apesar da ação violenta. É uma discordância irrepreensível, porque Pedro e Lúcia usam em cada caso seus próprios padrões estéticos idiossincráticos, associados ao predicado experiencial "perturbador", influenciados, respectivamente, pela forte antipatia gerada pela representação da violência e pela aplicação de categorias feministas na interpretação da história da arte.

Em relação ao **Desacordo 2**, a sensibilidade à apreciação afeta não apenas o componente da verdade condicional, mas também o componente expressivo, que anteriormente chamei de "valência". Desse modo, a aplicação de um padrão estético envolve não apenas a seleção e mensuração de aspectos e sua ponderação comparativa, mas também a avaliação global do que implica que uma obra tenha uma determinada propriedade multidimensional. A possibilidade de concordar no primeiro conjunto de procedimentos, mas não na avaliação global, pode então ser tomada como evidência de que o predicado tem dois componentes semânticos diferentes e independentes entre si. Isso implica que, no caso do uso de um predicado experiencial como "perturbador", os padrões idiossincráticos envolvidos por dois sujeitos diferentes podem determinar a mesma seleção, medição e ponderação de aspectos, mas uma avaliação global diferente. É exatamente isso que exemplifica o **Desacordo 2**. Por um lado, Pedro e Isabel, ao contrário de Pedro e Lúcia, coincidem em considerar a obra de Gentileschi perturbadora (na hipótese de que ambos reconhecem os mesmos aspectos como relevantes, e atribuem não só potencial perturbador idêntico, mas também peso idêntico para cada aspecto). Por outro lado, cada um avalia o potencial perturbador da obra ao contrário: segundo Pedro, é algo que tira o seu mérito ou valor estético, enquanto para Isabel constitui um mérito ou valor estético da obra.

Para representar esse tipo diferente de desacordo, adiciono uma coluna à tabela anterior, correspondendo, nesse caso, à especificação da valência não específica ou indefinida de "perturbador":

Quadro 2 – Avaliação do potencial perturbador de JH

	Pedro	**Isabel**	**Observações**
Seleção de aspectos relevantes	Cores Expressões Ação	Cores Expressões Ação	Acordo
Grau de potencial perturbador de cada aspecto	P(c) = 0,25 P(e) = 0,74 P(a) = 0,82 Média = 0,60	P(c) = 0,25 P(e) = 0,74 P(a) = 0,82 Média = 0,60	Acordo
Peso atribuído a cada aspecto	Cores = 0,1 Expressões = 0,1 Ação = 0,8	Cores = 0,1 Expressões = 0,1 Ação = 0,8	Acordo
Potencial perturbador geral	Alcança o limiar	Abaixo do limiar	Acordo
Valência	Negativa	Positiva	Desacordo

Fonte: elaborado pela autora.

Mais uma vez, trata-se de uma discordância irrepreensível, porque tanto Pedro quanto Isabel avaliam o potencial perturbador da obra de Gentileschi com base em seus respectivos padrões estéticos idiossincráticos (o que os leva a especificar a valência do predicado de forma oposta): de novo, é possível presumir que Pedro detesta a representação da violência, o que o leva a avaliar negativamente as pinturas que considera perturbadoras, enquanto Isabel considera que o potencial perturbador de uma obra é um traço positivo.

O **Desacordo 3**, por sua vez, pode ser analisado da seguinte forma: dado que esse exemplo envolve o uso de predicados teóricos, quando Sofia afirma (4), ela não está usando um critério idiossincrático para selecionar, medir e pesar diferentes aspectos da obra, assim como não está avaliando globalmente esses aspectos, mas está aplicando um conceito estético que faz parte do cânone artístico do Barroco holandês – com base em seu conhecimento pessoal do cânone ou em sua deferência para com os especialistas. Sua afirmação é verdadeira e expressivamente correta em relação a um padrão estético canônico, que constitui o respectivo contexto

de apreciação. A negação de André, então, envolve um contexto de apreciação a partir do qual essa perspectiva canônica é desafiada.

Na minha opinião, o exemplo deve ser interpretado como o resultado da aplicação de um conceito estético diferente, ou seja, de um conceito que não é o conceito canônico de equilíbrio: ao negar (4), André não está usando um critério idiossincrático de seleção, medição, ponderação e avaliação global, tampouco está aplicando o conceito de equilíbrio reconhecido pelo cânone Barroco, mas sim está introduzindo um novo conceito, cuja definição deve ser explicitada na discussão. Provavelmente é um conceito semelhante, por exemplo, da forma como o conceito de equilíbrio é redefinido no campo da arte abstrata, onde os aspectos relevantes não envolvem referência a figuras humanas nem representações materiais. Nesse sentido, uma possível continuação do diálogo é a exemplificada a seguir:

> **Sofia**: *Jovem lendo uma carta à janela* é muito equilibrada, como todos os quadros de Vermeer.
> **André**: Não, não diria isso. Para mim uma obra equilibrada é *Broadway Boogie-Woogie*, de Mondrian. O que quero dizer é que *Jovem lendo uma carta à janela* não é equilibrada no mesmo sentido que *Broadway Boogie-Woogie* é.

O que parece estar em jogo aqui é a ideia de que a forma como as obras abstratas manifestam o equilíbrio é diferente da forma como as obras barrocas o fazem, *i.e.*, embora possamos supor que os aspectos relevantes a levar em conta são os mesmos (disposição dos objetos no plano, paleta de cores, distribuição de luz e tamanhos comparativos), os objetos cujo arranjo e o tamanho contam não são figuras humanas e nem representações de objetos materiais (com suas respectivas conotações), e a luz não se desfoca por meio de técnicas como o claro-escuro.

Desse modo, discussões como a de Sofia e André não manifestam um desacordo irrepreensível, mas sim *uma diferença subjacente de significado*,

o que as aproxima de uma disputa meramente verbal. É algo análogo ao que acontece no seguinte diálogo:

> **Martín** (argentino): Este *ananá* é delicioso!
>
> **Ximena** (colombiana): Não concordo, isto não é um *ananá*, mas sim uma *piña*![17]

O que Martín chama de "*ananá*" no idioleto do Rio de la Plata é o que Ximena chama de "*piña*" no idioleto de Bogotá. Da mesma forma, o que Sofia chama de "equilíbrio" no âmbito do Barroco holandês é o que André chama de "equilíbrio" no âmbito da arte contemporânea. Assim como Ximena não está dizendo estritamente que o abacaxi não é delicioso, mas que essa fruta não é algo que ela chamaria de "abacaxi", André não está dizendo estritamente que a *Jovem lendo uma carta à janela* não é equilibrada, mas que esse trabalho não é algo que ele chamaria de "equilibrado", no sentido de que não exemplifica o cânone da arte abstrata que ele subscreve, tem em mente ou está interessado em se concentrar.

O seguinte quadro ilustra justamente a adoção, por parte de cada um deles, de distintos cânones artísticos:

Quadro 3 – Equilíbrio de *JLC* (os valores estão no intervalo real [0, 1])

	Sofia	**André**	**Observações**
Seleção de aspectos relevantes	Disposição Tamanho Cor/luz	Disposição Tamanho Cor/luz	Acordo
Cânone	Barroco holandês	Arte abstrata	
Equilíbrio	Alcança o limiar	Não manifesta o conceito	

Fonte: elaborado pela autora.

17 N. T.: "*ananá*" e "*piña*", diferentes expressões para o termo "abacaxi", não foram expressas como "abacaxi" para manter as palavras diferentes e o propósito da autora de exemplificar uma discordância verbal.

A concordância registrada na primeira linha indica que o conceito de equilíbrio visual, mesmo quando pertencente a cânones artísticos distintos, pode ter os mesmos componentes genéricos, os quais se manifestam, em cada um, de formas diferentes (por meio de diferentes formas, paletas de cores, técnicas de iluminação etc.), o que determina que não se trata exatamente do mesmo conceito, mas sim de uma redefinição do conceito em um novo quadro. Por outro lado, o peso comparativo atribuído a cada aspecto considerado relevante parece ser uma questão que se determina no âmbito de cada cânone artístico. Em síntese, na medida em que o **Desacordo 3** envolve uma mudança de significado (Sofia e André não atribuem o mesmo significado ao predicado "equilibrado"), não constitui realmente um exemplo de desacordo (*a fortiori*, não é um desacordo irrepreensível) no que diz respeito ao grau de equilíbrio presente na pintura de Vermeer, mas algo semelhante a um mal-entendido.[18]

Alternativamente, sob a interpretação menos caridosa de que André não invoca um cânone artístico diferente, o diagnóstico deveria ser que ele está errado: (4) deve ser avaliado da perspectiva canônica do Barroco holandês, uma vez que "equilibrado" é um predicado teórico cuja correta aplicação requer a adoção do padrão estético canônico que caracteriza essa corrente artística. Quem adota essa perspectiva, ao julgar (4) e atribuir-lhe carga avaliativa positiva, fará uma afirmação verdadeira e expressivamente correta – e se, por outro lado, rejeitar e mudar sua carga avaliativa, sua negação será falsa e expressivamente incorreta, relativamente à perspectiva canônica correspondente.

18 Gostaria de enfatizar que a redefinição de um conceito estético em um novo cânone artístico poderia envolver não apenas uma mudança na manifestação dos componentes relevantes e/ou no peso atribuído a cada um deles, mas também uma mudança na valência correspondente. Visto que a valência é um dos componentes semânticos do termo, especificamente, seu significado expressivo, essa mudança é também uma mudança de significado. O uso de (5) mencionado anteriormente é um exemplo. Outro exemplo poderia ser o uso de "*Guernica* é discordante" a partir do marco canônico das vanguardas artísticas e, especialmente, do Cubismo, em que a valência negativa do predicado se inverte.

CONCLUSÃO

Neste capítulo, defendi a tese de que predicados estéticos densos podem ser considerados sensíveis à apreciação, no mesmo sentido em que os predicados de gosto foram concebidos e, portanto, podem ser analisados no quadro do relativismo da verdade. Essa tese se baseou no fato de serem predicados multidimensionais cuja aplicação requer a aplicação de um padrão estético – entendido como um critério, por um lado, para selecionar, medir e ponderar comparativamente diferentes aspectos relevantes de uma obra de arte e, de outro, avaliar globalmente essa condição, ou seja, determinar se esses aspectos em conjunto constituem um mérito ou demérito para a obra em questão. Além disso, argumentei que os predicados estéticos podem ser classificados em dois grupos, experienciais e teóricos, segundo o tipo de padrão estético envolvido em sua aplicação: no caso dos experimentais, o padrão depende de estados psicológicos concomitantes que são individuais e aleatórios, enquanto os predicados teóricos envolvem a adoção de padrões estáveis, determinados por perspectivas estéticas canônicas. Essa distinção permite explicar uma certa falta de assimetria entre o uso de um e de outro: o uso de predicados experienciais pode levar a desacordos irrepreensíveis estéticos, semelhantes aos desacordos irrepreensíveis que caracterizam o uso de predicados de gosto, mas isso não ocorre com os predicados teóricos, como mostra a análise dos diferentes tipos de desacordo estético exemplificados neste capítulo.

REFERÊNCIAS

BLACKBURN, S. Through Thick and Thin. *Proceedings of the Aristotelian Society*, [*s. l.*], v. 66, p. 285-299, 1992.

GIBBARD, A. *Wise Choices, Apt Feelings*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

GLANZBERG, M. Context, content, and relativism. *Philosophical Studies*: an international journal for philosophy in the analytic tradition, Dordrecht, v. 136, n. 1, p. 1-29, 2007.

GLANZBERG, M. *Not all contextual parameters are alike*. [*S. l.: s. n.*], 2009.

HURKA, T.; ELSTEIN, D. From Thick to Thin: two moral reduction plans. *Canadian Journal of Philosophy*, Edmonton, v. 39, n. 4, p. 515-536, 2009.

KAPLAN, D. *The Meaning of Ouch and Oops*: explorations in the theory of meaning as use Los Angeles: University of California, 1999.

KENNEDY, C. Vagueness and Grammar: the semantics of relative and absolute gradable adjectives. *Linguistics and Philosophy*, Dordrecht, v. 30, n. 1, p. 1-45, 2007.

KENNEDY, C.; MCNALLY, L. Scale structure, degree modification, and the semantics of gradable predicates. *Language*, Baltimore, v. 81, n. 2, p. 345-381, 2005.

KIRCHIN, S. *Thick Concepts*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KIRCHIN, S. *Thick Evaluation*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

LASSERSOHN, P. Context dependence, disagreement, and predicates of personal taste. *Linguistics and Philosophy*, Dordrecht, v. 28, p. 643-686, 2005.

LÓPEZ DE SÁ, D. Presuppositions of commonality: An indexical relativist account of disagreement. *In*: GARCIA CARPINTERO, M.; KÖLBEL, M. (ed.). *Relative Truth: Presuppositions of Commonality*: an indexical relativist account of disagreement. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 297-310.

MACFARLANE, J. *Assessment Sensitivity*: relative truth and its applications. Oxford: Clarendon Press, 2014.

MACFARLANE, J. Relativism and Disagreement. *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 132, p. 17-31, 2007.

MACNALLY, L.; STOJANOVIC, I. Aesthetic adjectives. *In*: YOUNG, J. (ed.). *Semantics of Aesthetic Judgments*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 17-37.

MCCREADY, E. Varieties of Conventional Implicatures. *Semantics and Pragmatics*, [*s. l.*], v. 3, p. 1-57, 2010.

ORLANDO, E.; CASO, R. *Are Thick Aesthetic Predicates Assessment-Sensitive?*. [*S. l.: s. n.*], 2021.

POTTS, C. Expressive Content as Conventional Implicature. *Proceedings of the North East Linguistic Society*, [*s. l.*], v. 33, p. 303-322, 2003.

PREDELLI, S. *Meaning without Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SCHAFFER, K. Faultless Disagreement and Aesthetic Realism. *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 82, n. 2, p. 265-286, 2011.

SIBLEY, F. Aesthetic Concepts. *Philosophical Review*, Ithaca, v. 68, n. 4, p. 421-450, 1959.

STANLEY, J. *Language in Context.* Selected essays. Oxford: Oxford University Press, 2007.

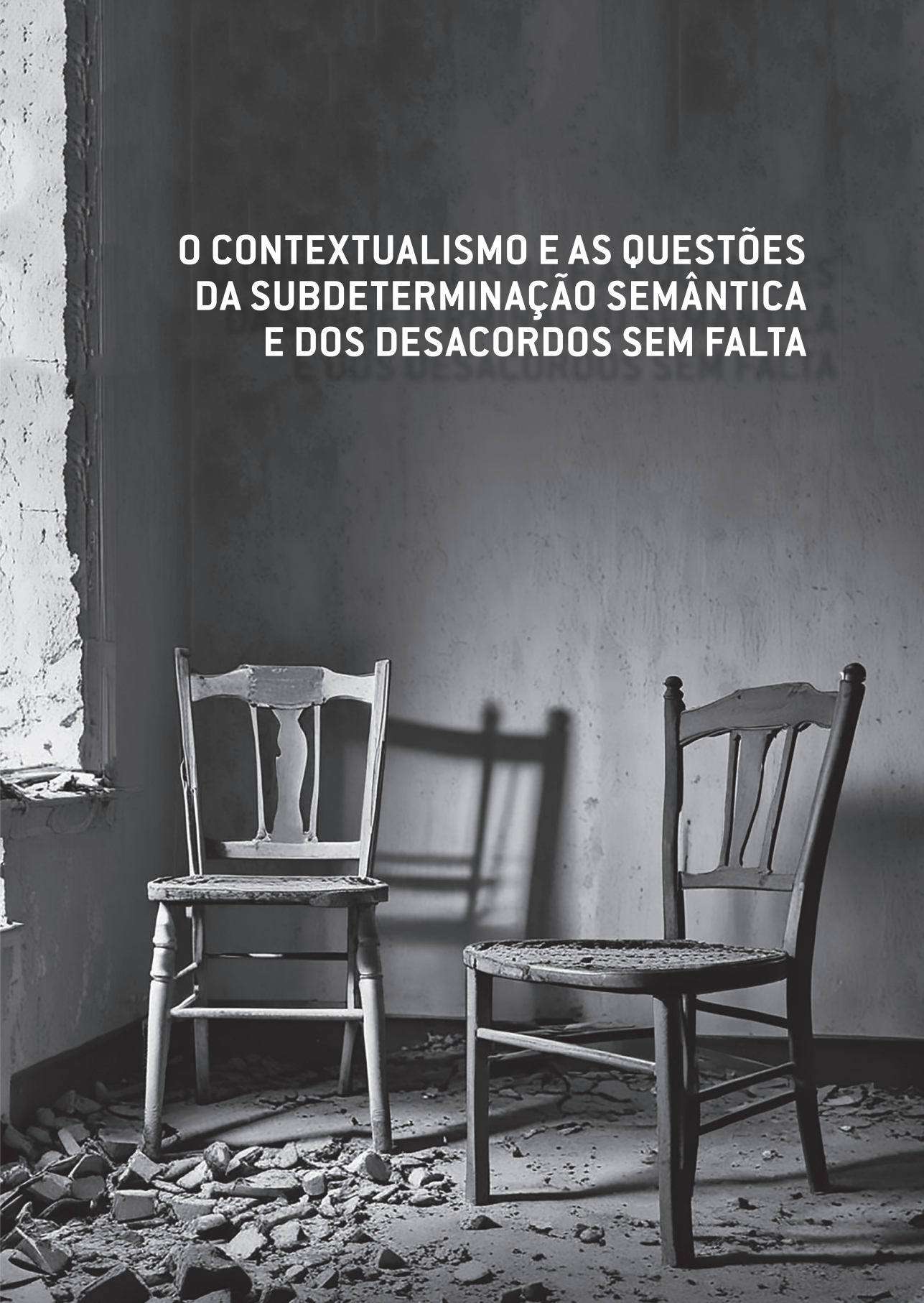
STEVENSON, C. H. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1944.

STOJANOVIC, I. Expressing Aesthetic Judgments in Context. *Inquiry*, Chicago, v. 59, n. 6, p. 663-685, 2016.

VÄYRYNEN, P. *The Lewd, the Rude and the Nasty*. A Study of Thick Concepts in Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2013.

VÄYRYNEN, P. Thick Concepts and Variability. *Philosophers' Imprint*, [*s. l.*], v. 11, n. 1, p. 1-17, 2011.

O CONTEXTUALISMO E AS QUESTÕES DA SUBDETERMINAÇÃO SEMÂNTICA E DOS DESACORDOS SEM FALTA



O CONTEXTUALISMO E AS QUESTÕES DA SUBDETERMINAÇÃO SEMÂNTICA E DOS DESACORDOS SEM FALTA

EDUARDA CALADO BARBOSA

INTRODUÇÃO

O contextualismo é uma tese semântica sobre a sensibilidade de expressões linguísticas – de seus significados, conteúdos e valores de verdade – ao contexto, motivada, principalmente, por intuições de variabilidade. É comum, assim, que argumentos contextualistas explorem exemplos de frases cujos conteúdos e valores de verdade mudam na dependência de dados extralinguísticos das situações de fala. Como consequência, o contextualismo tem ocupado um lugar de destaque nos debates atuais em filosofia da linguagem, em virtude, especialmente, do impacto de suas previsões sobre o próprio conceito de conteúdo semântico e sobre a forma canônica de conceber-se atribuições de valores de verdade na semântica vero-condicional.

No que concerne ao conteúdo semântico, defensores (de versões mais radicais) do contextualismo irão sustentar que a *subdeterminação*

semântica, a saber, a suposição de que o significado codificado das expressões constituintes de uma frase subdetermina a proposição expressa, é um fenômeno pervasivo da linguagem comum, a ser tratado a partir do marco de uma semântica contextualista. Já no que diz respeito à variância de valores de verdade, seus defensores afirmam que o contextualismo pode explicá-la satisfatoriamente, inclusive em casos emblemáticos, como o dos desacordos sem falta acerca de predicados de gosto[1] – como "divertido", "saboroso" e "delicioso", por exemplo[2].

Este capítulo busca, então, apresentar um panorama do contextualismo, primeiramente, a partir de seu debate com o minimalismo acerca da subdeterminação semântica. Nesse ponto, serão tratados dois tipos de contextualismo, o indexicalismo e a pragmática vero-condicional, enfocando em suas teses centrais. Em segundo lugar, abordaremos o tratamento contextualista do fenômeno dos desacordos sem falta, ressaltando o papel do chamado contextualismo não indexical em evitar objeções comuns ao indexicalismo e à pragmática vero-condicional. O texto está organizado da seguinte maneira: na próxima seção, "A questão da subdeterminação semântica", discutiremos o fenômeno da subdeterminação linguística a partir da contraposição entre as duas óticas mencionadas anteriormente, a minimalista e a contextualista. Na seção "A questão dos desacordos sem falta", voltar-nos-emos para o contextualismo não indexical a partir da discussão sobre desacordos sem falta e, em seguida, exploraremos algumas observações gerais sobre o contextualismo e seu lugar na filosofia da linguagem comum.

1 Paradigmaticamente, casos nos quais dois falantes estão em desacordo sobre um conteúdo do tipo "x é divertido/saboroso/delicioso" e ambos estão intuitivamente corretos sobre seus respectivos juízos.

2 Essa separação entre intuições de variabilidade que afetam o conteúdo expresso e intuições de verdade que afetam valores de verdade deve ser entendida em termos de ênfase, e não como uma separação substancial, já que os dois tipos de variação costumam estar correlacionados.

A QUESTÃO DA SUBDETERMINAÇÃO SEMÂNTICA

Pode-se dizer que o contextualismo consiste, em linhas bastante gerais, em um conjunto de posições filosóficas acerca dos limites da sensibilidade de expressões linguísticas ao contexto. De fato, são vários os contextualismos, e as nuances de cada vertente em particular dependerão, em grande medida, de onde repousam os interesses de cada teórico ou teórica proponente. Por exemplo, Leclerc (2008), seguindo Recanati (2004b), define o objeto de análise do contextualismo, o fenômeno da plasticidade de sentido[3], em termos do conceito de *significado* ou expressão-tipo.

Outros, como Charles Travis, focam na noção de *conteúdo*, argumentando que expressões não ambíguas e indexicalmente aproblemáticas[4] contribuem para condições de verdade das frases das quais são constituintes de forma variada, a depender da ocasião (ou contexto) de uso. Em alguns de seus textos, Travis também dá ênfase a outro aspecto da sensibilidade a contextos: a variação de *valor de verdade*. Em um exemplo já famoso na literatura, ele considera a frase (1), enunciada em dois contextos distintos, como resposta à pergunta "Qual é a cor das folhas daquela planta?".

(1) As folhas são verdes.

Se a planta em questão é uma Cróton, cujas folhas avermelhadas foram pintadas de verde, (1) será verdadeira quando dita em resposta a um fotógrafo em busca de uma planta ornamental, e falsa, se dita como resposta a uma bióloga interessada na pigmentação natural da referida planta.

> Se essa estória estiver correta, então há duas coisas distinguíveis a serem ditas sobre dizer 'As folhas são verdes' [...] Uma é verdadeira; a outra é falsa; então cada uma seria

3 Definido pelo autor como: "O fato de que tokens de uma mesma expressão-tipo em uma língua natural nem sempre expressa o mesmo *Sinn* (sentido) em diferentes contextos de enunciação" (Leclerc, 2008, p. 251).

4 Expressões que contribuem para condições de verdade com valores semânticos constantes e sem sensibilidade indexical. Veremos mais sobre o conceito de indexicalidade ao longo desta seção.

> verdadeira sob condições diferentes. Tal teoria semântica é, então, compatível com a variedade semântica e com a variação na verdade envolvendo propriedades. Então, o que as palavras de 'As folhas são verdes' significam é compatível com várias condições distintas para sua verdade (Travis, 1997, p. 89).

Por fim, o contextualismo pode ser definido em termos de uma questão de cunho metateórico, envolvendo a distinção semântica/pragmática. De acordo com esse último recorte, teorias contextualistas defendem que a penetração da pragmática na semântica, ou seja, de aspectos intencionais e processos inferenciais na decodificação linguística, é mais ampla do que os casos canônicos de ambiguidade, polissemia ou incompletude, encontrados em frases como (2) – (4) a seguir, nas quais as palavras em negrito são: ambígua, polissêmica e incompleta, respectivamente[5].

(2) João esqueceu seus pertences no **banco**.
(3) Queremos uma obra com **letra** caprichada.
(4) João é um **inimigo**.

Ou ainda, segundo uma versão mais radical do mesmo recorte metateórico, os contextualistas repensam a distinção entre semântica e pragmática, sustentando ou que a semântica pode oferecer apenas interpretações incompletas de enunciações ou que é tarefa da pragmática gerar condições de verdade, uma vez que a semântica *subdetermina* a interpretação do que é dito (*what is said*)[6]. Finalmente, fala-se, em uma pragmática vero-condi-

5 Para casos como esses, há pouca controvérsia sobre a necessidade de provisão contextual de informação (proveniente do contexto discursivo ou extralinguístico). É amplamente aceito, por exemplo, que é necessário determinar, por meio do contexto, se "banco", em (2), refere à instituição financeira, ao tipo de assento ou à formação geográfica. O mesmo acontece com "letra", em (3), que pode significar ou o componente musical ou o registro escrito de uma língua. Por fim, só é possível determinar o valor semântico de "inimigo", em (4), relativamente a uma perspectiva relevante em contexto.

6 A noção de *o que é dito* tem uma raiz griceana, especificamente na ideia de que *dizer* é um tipo de significado não natural que estará acessível para o interlocutor por meio de reconhecimento

cional (Turner, 1999). Nesta seção, vamos focar na questão da subdeterminação semântica e nos embates entre minimalistas e contextualistas sobre o tema. Começaremos na subseção seguinte, voltando-nos para o que os minimalistas afirmam a seu respeito.

A subdeterminação semântica pelas lentes do minimalismo

É aceito por filósofos da linguagem vinculados a diferentes tradições teóricas que as ambiguidades e incompletudes das línguas naturais são manifestações do fenômeno de sensibilidade contextual (*context-sensitivity* ou *context-dependency*[7]), exemplificado paradigmaticamente pelas expressões dêiticas, como os pronomes demonstrativos, "este/esta", "aquele/aquela", e pelos chamados indexicais puros, como "eu", "agora", "aqui" (Kaplan, 1989). Os modelos semânticos que explicam tais expressões tratam contextos como construtos teóricos, representados na forma de índices que contêm parâmetros variáveis para o falante, o momento da enunciação, o lugar no qual a enunciação foi realizada, um mundo possível, um possível *demonstratum* etc., a depender da expressão em questão (Kaplan, 1989; Lewis, 1981). Por exemplo, tomando-se enunciações de (5) e (6):

(5) Eu pintei as folhas de verde.

(6) Aquele é meu carro verde – acompanhado de um gesto demonstrativo.

Em (5), o valor semântico *em-contexto* de "eu" será uma função do significado convencional da expressão (seu caráter kaplaniano)[8] para o parâmetro contextual que representa o falante, e, no caso do demonstrativo

intencional (Grice, 1989). De modo geral, *o que é dito* é entendido, na tradição, como um sinônimo de conteúdo expresso.

7 Ver: Bezuidenhout (2002, 2006).

8 Kaplan (1989) concebe a interpretação de termos sensíveis ao contexto a partir de um componente fixo que representa o significado convencional da expressão, a saber, seu caráter, e de seu conteúdo, que será uma função do caráter para o contexto de enunciação.

em (6), o valor semântico de "aquele" será o objeto associado ao ato de demonstração correspondente (ou seja, o *demonstratum*).

É importante notar que, tanto no caso de "eu" quanto no caso de "aquele", a sensibilidade contextual está codificada nos significados convencionais das expressões, de modo que a determinação da referência em ambos os casos se dá mandatoriamente por meio do contexto. Mais especificamente, esse tipo de sensibilidade leva o nome de indexicalidade e, em tais casos, os intérpretes farão o que se chama de um *uso semântico* do contexto (Perry, 2001)[9]. Ou seja, em casos semelhantes, para determinar qual é a contribuição oficial da expressão sensível para as condições de verdade, o intérprete usa o contexto, por meio de um processo pragmático primário chamado de saturação[10]. Os filósofos minimalistas, dos quais os mais proeminentes são Emma Borg, Cappelen e Lepore – em Borg (2004) e Cappelen e Lepore (2005) –, serão justamente aqueles que reconhecem a indexicalidade como o único tipo de sensibilidade contextual[11].

Isso significa que, para eles, a interpretação de frases como (1) não está subdeterminada semanticamente, já que (1) não possui um indexical nem articulado nem oculto. Cappelen e Lepore, em particular, que adotam uma versão descitacional da semântica vero-condicional, defenderão que as condições de verdade de (1) são dadas por uma proposição mínima, do tipo: "X" será verdadeira se e somente se X. No caso de (1): (1) será verdadeira se e somente se as folhas são verdes, *i.e.*, a proposição mínima

9 Ademais, os usos do contexto que resolvem ambiguidades sintáticas e elipse recebem, na classificação de Perry, a denominação de pré-semânticos. Finalmente, os usos que servem para derivar implicaturas conversacionais são chamados de usos pós-semânticos.

10 Trata-se um processo *bottom-up* de intervenção pragmática na interpretação semântica de uma expressão. É desencadeado localmente por uma variável – ou seja, é um processo motivado linguisticamente – à qual se assigna um valor contextual. Ademais, como mencionado, a saturação é um processo mandatório, de modo que, sem a provisão de valor contextual, a enunciação em questão não expressará uma proposição completa. Outro tipo de processo pragmático mandatório (também chamado de primário) é o da desambiguação, usado em casos como (4) – (6). Nesse último caso, há mais de um significado convencional associado à entrada lexical. O contexto determina a eleição de um deles como valor semântico.

11 Eles também reconhecem a ambiguidade e a elipse, dado que essas formas de sensibilidade contextual são sintaticamente motivadas e respeitam um princípio de isomorfia entre a sintaxe e a semântica, importante para a teoria da interpretação minimalista.

"As folhas são verdes" será verdadeira se e somente se há folhas verdes (em algum lugar, em algum momento).

Ademais, Cappelen e Lepore também são defensores do *pluralismo dos atos de fala* (PAF), segundo o qual um ato de fala expressa, além da proposição mínima, um conjunto de múltiplos – potencialmente infinitos – conteúdos implicaturados. Por exemplo, (1), além de expressar a proposição mínima "As folhas são verdes", poderá ser usada para implicar conversacionalmente, dentre muitas outras opções, que a planta em questão servirá para as finalidades do fotógrafo, e não para as da bióloga. Assim, para Cappelen e Lepore (2005), enquanto uma semântica mínima pode gerar condições de verdade determinadas e estáveis, há espaço para ampla indeterminação no âmbito das intuições sobre o que é dito/asserido/declarado pelo ato de fala. O contexto terá justamente a função de resolver essa indeterminação e explicar as intuições geradas.

De acordo com o que afirmam Cappelen e Lepore (2005, p. 123), os conceitos de proposição mínima e de "o que é dito" pelo ato de fala servirão metodologicamente para bloquear uma objeção levantada pelos próprios autores – *a objeção do milagre da comunicação* –, segundo a qual, se as teorias contextualistas forem verdadeiras, a comunicação seria instável e milagrosa[12]:

> A ideia, colocada de forma simples, é essa: se o RC [contextualismo radical] fosse verdadeiro, então seria milagroso que as pessoas conseguissem se comunicar através de contextos diferentes de enunciação. Mas não existe milagre; as pessoas conseguem se comunicar através de contextos diferentes de enunciação com uma regularidade entediante.

Cappelen e Lepore (2005) querem mostrar que, enquanto o contextualismo é suscetível aos problemas implicados pela tese do milagre da comunicação, o minimalismo estará bem equipado para evitá-los, afinal, proposição mínima explicará a interpretação de frases nos casos em que

12 Para críticas à tese do milagre da comunicação, ver: Perini-Santos (2009).

há pouca informação disponível[13], e o PAF explica nossas intuições de variabilidade sobre o que é dito.

Dessa feita, se olharmos a questão da subdeterminação semântica por meio das lentes do minimalismo, o que veremos será um falso problema. Não há subdeterminação a nível de condições de verdade ou valores de verdade, há sim uma indeterminação geral do que é dito por qualquer ato de enunciação, ou seja, uma indeterminação que afeta a pragmática, e não a semântica. A função da semântica, para o minimalista, é oferecer as condições mínimas para que qualquer falante competente, em qualquer contexto, dos mais ricos aos mais deficientes em informação, interprete o que está codificado na língua. Todo o resto cai na "lixeira pragmática" (*pragmatic wastebasket*)[14].

A subdeterminação semântica pelas lentes do contextualismo

No início desta seção, foi afirmado que existem muitos contextualismos e, agora, agregaremos que esses muitos contextualismos não se definem somente em função dos interesses individuais de seus teóricos proponentes, tal como apontado anteriormente, senão também em virtude de seu grau de radicalidade ou moderação no que concerne à pervasividade da pragmática na interpretação linguística.

Do lado mais moderado do espectro contextualista, encontram-se os indexicalistas, que almejam ampliar de forma sintaticamente controlada o conjunto das expressões sensíveis ao contexto (*i.e.*, que manifestam indexicalidade). Para tal, eles postulam indexicais ocultos nas formas

13 Por exemplo, se um falante competente de português encontra um pedaço avulso de papel, onde está escrito (1), sem qualquer informação prévia sobre o contexto original de produção da enunciação – o leitor não sabe quais são as crenças do produtor, qual era seu ambiente perceptual, a quem ele se dirigia e que informações eram compartilhadas com seu interlocutor.

14 Termo cunhado por Bar-Hillel (1971) para se referir à tendência dos filósofos da linguagem de tratarem a pragmática como um domínio assistemático, nos quais são "jogados" os fenômenos que uma teoria semântica arregimentada não pode explicar.

lógicas de frases com quantificadores, adjetivos gradativos etc. (Stanley, 2000; Szabó, 2006)[15]. Seria o caso, por exemplo, do quantificador em (7),

(7) Todas as folhas são verdes.

que, de acordo com o indexicalismo, tem seu domínio dado por uma variável oculta cujo valor é provido em contexto por meio de saturação: (7) expressa uma proposição que quantifica sobre as folhas *relevantes no contexto extralinguístico*, e não sobre todas as folhas do mundo (como seria o caso se expressasse uma proposição mínima, por exemplo).

Como vemos, assim, apesar de o indexicalista ainda compartilhar com o minimalista a ideia de que nenhuma expressão pode ser considerada sensível ao contexto sem que exista uma motivação sintática para tal, o indexicalismo é um tipo de contexualismo, porque rompe com a proposta de uma semântica mínima em favor de uma ampliação, ainda que modesta, do conjunto de expressões subdeterminadas semanticamente.

Agora, ao mover-nos no espectro contextualista no sentido de maior radicalidade, encontraremos os chamados contextualistas radicais, como o próprio Travis, Recanati (2004b, 2005, 2010), Bezuidenhout (2002) e os teóricos da relevância – em especial, Carston (2002) –[16], que se afastam das estratégias indexicalistas e assumem que a subdeterminação semântica é geral e essencial às línguas naturais. Tal suposição está motivada pela ideia de que a semântica possui uma tarefa mais interessante do que simplesmente gerar proposições mínimas, a saber, explicar as intuições dos falantes sobre *o que é dito* por enunciações. Os contextualistas buscarão realizar essa tarefa a partir de uma análise pretensamente exaustiva dos

15 Nesses casos, um valor deve ser atribuído em contexto a essa variável oculta do mesmo modo que valores contextuais precisam ser atribuídos a pronomes articulados. Se isso for verdade, então não há necessidade de falar de subdeterminação semântica do tipo que pede enriquecimento pragmático *top-down* (que será definido mais adiante nesta subseção) – trata-se de um caso comum de atribuição contextual de valor a elementos pronominais na estrutura sintática.

16 A teoria da relevância, representada principalmente por Carston (2002), é uma vertente de pragmática vero-condicional, de modo que as observações feitas aqui sobre a versão de Recanati da pragmática vero-condicional podem ser estendidas à teoria da relevância de Carston.

fatores que competem para gerar tais intuições, desde os dados espaço-temporais acerca de onde as enunciações são produzidas, até dados extralinguísticos sobre o que está pressuposto no momento da enunciação (as chamadas *suposições de background*).

Alguns dos argumentos contextualistas em favor dessa proposição se baseiam em uma variedade de experimentos de pensamento que buscam, em última instância, destacar o papel das suposições de *background* na fixação de condições de verdade. Por exemplo, no caso de uma enunciação de (8).

(8) Bill **cortou** a grama de seu jardim ontem.

O contextualista buscará mostrar que a contribuição do verbo "cortar" para a proposição expressa será sensível ao conhecimento enciclopédico do intérprete sobre *o que conta como a ação de cortar* a grama de um jardim – em contraste com o que conta como a ação de cortar um pedaço de bolo ou de cortar o cabelo de alguém, por exemplo. Quando as suposições de *background* que fixam as condições de verdade da enunciação variam, como numa situação hipotética na qual Bill corta a grama do seu jardim com uma faca de mesa, por exemplo, as intuições sobre o que foi dito (ou que ação foi referida) irão variar correspondentemente, apesar do fato de que o significado literal do verbo segue fixo e estável.

Outro tipo de argumento contextualista explora os mesmos exemplos, enfocando agora nos processos pragmáticos que determinam a interpretação de expressões não indexicais, como o quantificador em (7) e o verbo em (8). Nesse ponto, o contextualista radical marca uma clara oposição ao indexicalismo e seu compromisso com o isomorfismo entre estrutura sintática e interpretação semântica[17]. Para um contextualista radical, o

17 Lembremos que, para o indexicalista, toda a provisão de informação contextual para a determinação da proposição expressa é controlada sintaticamente. Ou seja, o nível semântico de interpretação deve espelhar o nível sintático. Assim, só é possível postular-se um constituinte proposicional oculto para uma expressão sensível caso a melhor teoria sintática disponível ofereça evidências – como, por exemplo, por meio de testes de variabilidade com operadores

que ocorre num caso como (8) é um enriquecimento pragmático livre e opcional (*top-down*) do conteúdo de "cortar", e não a saturação (*bottom-up*) de uma variável oculta na forma lógica. Uma evidência da opcionalidade do enriquecimento do conteúdo de "cortar" em (8), segundo o contextualista, será o fato de que a falta de provimento de informação extralinguística não suscita intuições de incompletude proposicional – como nos casos de (5) e (6), por exemplo[18].

Recanati (2004b, p. 131) reconhece vários tipos de processos pragmáticos opcionais que exemplificam o que ele chama de *modulação de sentido*:

> Em contexto, o significado das palavras é ajustado ou 'modulado' para se enquadrar a aquilo do qual se está falando. A modulação do sentido é essencial para o discurso, pois usamos mais ou menos a mesma reserva de lexemas para falar sobre uma variedade indefinida de coisas, situações e experiências. Através da interação entre os significados independentes-de-contexto das nossas palavras e os aspectos particulares das situações sobre as quais falamos, sentidos contextualizados, modulados emergem, apropriados para a situação em questão.

Assim sendo, a versão de contextualismo de Recanati, *a pragmática vero-condicional*, assume que os significados literais (ou expressões-tipo) são subdeterminados de modo geral, no sentido de que o requisito de modulação[19] é amplamente pervasivo. Em uma formulação ainda mais forte, podemos dizer que, para a pragmática vero-condicional, o significado é significado modulado (Vicente, 2012).

Dessa feita, se olharmos a questão da subdeterminação semântica por meio das lentes do contextualismo, o que vemos é o reconhecimento de

---

ou testes de incompletude – em favor dessa postulação. Isso está especificado, por exemplo, no *binding principle* adotado por Stanley (2000).

18 Ver o critério de opcionalidade em Recanati (2004b).

19 Há dois tipos de modulação mais comentados nessa literatura: o estreitamento de sentido (*narrowing*), do qual são exemplos "todas" e "cortar" em (7) e (8), e de alargamento de sentido (*broadening*), do qual é exemplo "O caixa comeu meu cartão de crédito" (Recanati, 2010).

um fenômeno geral. O contextualismo, em sua versão radical, ao menos, restringe a função da semântica a oferecer significados que operam apenas como orientações de uso, sensíveis às ocasiões de realização, mas que *não* fixam condições de verdade. O contextualismo (radical) – ou pragmática vero-condicional – propõe, então, uma ruptura radical com o modo como as semânticas vero-condicionais têm separado tradicionalmente as funções entre semântica e pragmática. Na próxima seção, veremos mais sobre essa última afirmação, ao voltarmos nossa atenção para outro tema do qual os contextualistas têm se ocupado na última década, a saber, o dos desacordos sem falta.

A QUESTÃO DOS DESACORDOS SEM FALTA

Considere o diálogo a seguir entre duas irmãs, Olga e Beatriz, que estão em desacordo sobre se o chá de boldo é uma bebida saborosa ou não.

(9) **Olga: A**. Chá de boldo é muito saboroso.
Beatriz: B. Não, chá de boldo não é nada saboroso.

Exemplos como esse são considerados filosoficamente interessantes porque, embora as irmãs estejam em desacordo sobre se o chá de boldo é ou não saboroso, intuitivamente, parece-nos que nem Beatriz nem Olga estão afirmando algo falso sobre o sabor do chá de boldo. Basta compararmos (9)A e (9)B com outro par de frases inconsistentes para as quais não temos as mesmas intuições, como (10) e (10)* – dado que assumimos que, se uma delas é verdadeira, a outra será falsa.

(10) Barack Obama foi o décimo presidente afro-americano dos EUA.
(10)* Barack Obama foi o primeiro presidente afro-americano dos EUA.

Podemos, então, afirmar que o diálogo das irmãs envolve uma espécie de *puzzle* que desperta intuições conflitantes sobre, por um lado, os valores de verdade de (9)A e (9)B e, por outro, sobre se Olga e Beatriz realmente

estão em desacordo. Afinal, como as duas irmãs podem estar corretas ao mesmo tempo se estão em desacordo? A nossa impressão mais imediata é de que ou elas não estão realmente em desacordo ou uma delas disse algo falso. O contextualista irá enfocar na primeira alternativa: mostrar que Olga e Beatriz estão ambas corretas acerca do sabor do chá de boldo e que o desacordo entre elas é aparente e não genuíno[20].

O problema de se há ou não desacordo envolvendo predicados de gosto, que chamaremos de *questão dos desacordos sem falta,* será tratado, aqui, como uma oportunidade de lançar luzes sobre duas questões importantes na construção de um panorama do contextualismo: a) as diferentes formas de representar situações de fala dentro de um marco contextualista; e, correlativamente, b) como contextos podem ser modelados para explicar atribuições de valores de verdade que despertam intuições conflitivas. No mais, o debate sobre desacordos é riquíssimo em questionamentos próprios que não serão abordados neste capítulo, mas que valem ser mencionados.

> Quando as pessoas têm desacordos sobre gostos ou valores morais e estéticos, sobre o que são seus desacordos? O que explica o fato aparente de que é legítimo para uma pessoa sustentar suas visões sobre o que está sendo discutido? E o que explica que tais desacordos sejam resilientes e persistentes? Há uma explicação desse tipo de desacordo que possa capturar a dependência à perspectiva de um domínio dado enquanto ainda se mantém o sentido de desacordo resiliente entre aqueles que têm diferentes perspectivas? (Marques, 2015, p. 1).

Nosso enfoque será, primeiramente, nas formulações contextualistas dos casos de desacordo sem falta. Em seguida, veremos como tais formulações dialogam com o minimalismo e a pragmática vero-condicional.

---

20 Segundo Sundell (2011), um desacordo genuíno (ou substantivo) será aquele em que os enunciados são inconsistentes entre si.

O contextualismo e os desacordos sem falta

Segundo vimos na seção anterior, no que diz respeito ao seu embate com o minimalismo, o contextualismo é predominantemente uma tese semântica sobre a presença de variabilidade na noção de o que é dito/o que é expresso por uma enunciação. Já no que diz respeito aos predicados de gosto, tanto a constatação de variabilidade no conteúdo expresso quanto na atribuição intuitiva de valores de verdade será relevante como questão motivadora.

No cenário das discussões sobre predicados de gosto, fala-se em dois tipos de contextualismos: o indexicalismo (que já nos é familiar) e o contextualismo não indexical (MacFarlane, 2007)[21]. O primeiro tipo de contextualista lidará com casos como o do diálogo de (9), assumindo que predicados de gosto possuem uma semântica sensível, segundo a qual (9) A é parafraseável na forma de (9)A*, onde o itálico representa um *standard de gosto* relevante em contexto:

(9) **A*** Chá de boldo é muito saboroso *para o gosto de Olga.*

De acordo o indexicalismo, predicados de gosto possuem um perfil linguístico similar ao dos adjetivos comparativos e gradativos, como "baixo", em (11), cuja semântica inclui um parâmetro contextual para uma classe comparativa relevante[22]. Essa suposição de sensibilidade contextual explica, por exemplo, por que razão (11) é falsa se João tem 1,77 m, ou seja, está acima da média de altura mundial, mas a classe comparativa relevante no contexto de enunciação é a de jogadores profissionais de basquete.

(11) João é baixo.

21 A posição de McFarlane também é chamada de relativismo. Para mais detalhes sobre essa nomenclatura, ver: Richard (2004).

22 O tratamento contextualista de predicados de gosto se baseia especialmente no contextualismo epistêmico (sobre o verbo "saber") (Richard, 2004).

Para Glanzberg (2007), predicados de gosto pessoal, sendo adjetivos gradativos, possuem, em sua semântica, escaladas de gradação que explicam dados sintáticos como a construção comparativa "mais que" e o intensificador "muito" em (12) e (13) a seguir:

(12) Chá de cidreira é mais saboroso que chá de boldo.
(13) Chá de cidreira é muito saboroso.

De acordo com essa proposta contextualista, então, no nosso exemplo de (9), o que explicaria a intuição de que (9)A e (9)B são ambas verdadeiras, embora inconsistentes, seriam os diferentes *standards* de gosto e escalas relevantes em cada uma das enunciações – explicitados em (9)A* e (9)B* (a seguir)[23].

(9) B* Chá de boldo não é nada saboroso *para o gosto de Beatriz*.

Como aponta Glanzberg (2007), finalmente, a intuição de desacordo entre Olga e Beatriz tem uma origem metassemântica, já que provém do fato de que muito dificilmente dois agentes irão ter os mesmos valores para *standards* e escalas nas mesmas circunstâncias sem coordenação explícita.

O contextualismo não indexical, por sua vez, explica as intuições, os valores de verdade de (9)A e 9(B), apelando para o conceito de circunstâncias de avaliação, que são, *grosso modo*, circunstâncias com relação às quais o conteúdo expresso por uma enunciação é avaliado como verdadeiro ou falso. No modelo bidimensional[24] desenvolvido por McFarlane

23 Uma consequência possível de reformular-se o diálogo em (9) em termos de paráfrases que incluem *standards* – como "saboroso *para a X*" –, porém, será a intuição de que o desacordo entre as partes é perdido (*lost disagreement*). Na verdade, uma das principais tarefas do contextualismo, no que diz respeito a dados linguísticos como (9), será esquivar-se de tal objeção. Afinal, mesmo que o desacordo nesses casos seja aparente, ainda é necessário explicar por que a intuição de desacordo é tão persistente. Stojanovic (2007) e Sundell (2011) oferecem diferentes respostas a essa questão.

24 Na definição *standard* de um modelo bidimensional de interpretação semântica, há dois tipos de sensibilidade "a índices": a contextos (que geram proposições) e a circunstâncias de avaliação (que geram valores de verdade) (Lewis, 1981).

(2007), por exemplo, uma circunstância de avaliação é um tipo de construto teórico que contém um parâmetro para o mundo possível e um para o que *"conta como"*, ligado à propriedade expressa pelo predicado sensível – por exemplo, em (9), o que conta-como *saboroso*. O valor do parâmetro conta como será determinado por certas características do contexto da enunciação, como o tópico (*subject matter*) ou as intenções do falante. Por exemplo, o parâmetro *conta-como baixo,* para (11), mudará se o tópico relevante é a classe formada por homens de estatura mediana ou a classe formada por jogadores profissionais de basquete. Consequentemente, (11) será falsa no primeiro caso e verdadeira no segundo, ainda que seu conteúdo expresso seja o mesmo.

Se voltarmos novamente à nossa análise de (9), poderemos explicar a intuição de que cada uma das irmãs diz algo verdadeiro a partir de uma estratégia contextualista não indexical segundo a qual: (1) Olga diz algo verdadeiro nos mundos possíveis nos quais o que conta como saboroso está de acordo com os *standards* de gosto de Olga, determinado pelo tópico conversacional e/ou as intenções dos falantes; (2) similarmente, Beatriz diz algo verdadeiro nos mundos possíveis nos quais o que conta como saboroso está de acordo com os *standards* de gosto de Beatriz (determinado pelo tópico conversacional e/ou as intenções dos falantes); e (3) embora (9) A possa receber valores de verdade diferentes – um quando enunciada por Olga e outro quando enunciada por Beatriz –, a frase expressa a mesma proposição nos dois casos.

O ganho com o contextualismo não indexical – à *la* McFarlane (2007) –, comparativamente ao indexicalismo, é a possibilidade de um tratamento intencional que mapeia a variabilidade de valores de verdade por meio da adição de um parâmetro para o mundo possível de avaliação, sem multiplicar conteúdos expressos. O resultado é um *framework* que serve para dar conta de forma sistemática e teoricamente econômica de uma gama ampla de dados linguísticos importantes envolvendo desacordos sem falta, como o discurso estético e moral – que exibem um perfil de variabilidade nos valores de verdade semelhantes aos casos dos juízos de gosto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar sobre o contextualismo é essencialmente tratar da presença de intuições de variabilidade na expressividade enquanto um fenômeno de interesse para a teoria semântica. As discussões sobre subdeterminação, em especial, evidenciam que as línguas naturais são ricas em poder expressivo, sobretudo em virtude de como sua função comunicativa engaja contextos e reconhecimento intencional na interpretação de atos de fala. Essencialmente, a disputa entre o minimalismo e o contextualismo é sobre que lugar dar a esse "rico poder expressivo" das línguas naturais dentro da tradicional tripartição sintaxe-semântica-pragmática. As alternativas, como vimos, seriam: a) manter um isomorfismo entre sintaxe e semântica, dando à semântica um papel mínimo, e explicando o "poder expressivo" das línguas naturais em termos pragmáticos; 2) enriquecer as representações semânticas de sensibilidade contextual de modo controlado, que respeite o isomorfismo entre sintaxe e semântica; e 3) ignorar questões de isomorfismo e tornar a pragmática, e não a semântica, a dimensão interpretativa responsável por gerar condições de verdade, supondo uma pervasividade geral e abrangente de processos pragmáticos. Como vimos, os contextualistas, sobre a subdeterminação semântica, defenderão ou a alternativa 2) ou a 3).

Para os defensores de 2), os contextualistas indexicais, ficou a tarefa de motivar o enriquecimento sintaticamente controlado de formas lógicas (as representações semânticas mencionadas anteriormente) de modo consistente e estável, dado que os minimalistas os acusam de defenderem uma posição volátil[25]. Para os defensores de 3), os contextualistas radicais (defensores da pragmática vero-condicional), fica a tarefa de garantir a possibilidade de sistematicidade no estudo da expressividade, já que, sem um tratamento rigoroso de como se dão e do que são os processos pragmáticos – dos quais o principal é a modulação – a possibilidade mesma

25 Cappelen e Lepore (2005) defenderão que o indexicalismo – ou "contextualismo moderado" – é volátil e facilmente colapsa em contextualismo radical, perdendo o isomorfismo entre sintaxe e semântica e tornando-se passível às mesmas objeções do contextualismo radical.

de uma *teoria* da expressividade fica comprometida. Naturalmente, essas tarefas foram encaradas com seriedade na última década por ambas as vertentes[26].

Por fim, as discussões sobre os predicados de gosto e os desacordos sem falta trazem à tona o fato de que aquilo que está implícito em situações de fala pode gerar intuições relativistas sobre a verdade. Nesse ponto também, a variabilidade aparece como algo a ser explicado em termos de como contextos e reconhecimento intencional afetam nossas avaliações sobre se e/ou quando afirmações inconsistentes podem ser verdadeiras "ao mesmo tempo". Essas questões ajudam a colocar em evidência a importância da situacionalidade – essa "sensibilidade a situações" que atos (de fala) possuem – para a interpretação. O marco do contextualismo não indexical oferece, então, uma solução para casos como do diálogo de (9), que modela a sensibilidade situacional sem cair nem na objeção de volatilidade, que pode ser feita contra o indexicalista, nem na objeção de perda de sistematicidade, que pode ser feita contra o contextualista radical.

As três formas de contextualismo que vimos aqui evidenciam, por fim, que, muito embora as disputas sobre a separação de funções entre a pragmática e a semântica pareçam difíceis de resolver, em meio ao desencontro de intuições e às divergências motivadas por filiações teóricas incompatíveis, há algo em comum que todos os três tipos de contextualistas podem extrair dos debates sobre subdeterminação e desacordos sem falta: o quanto a concepção de interpretação linguística em termos de condições (e valores) de verdade depende de ocasiões de uso – contextos, circunstâncias, situações – a serem modeladas ao gosto do teórico.

REFERÊNCIAS

BAR-HILLEL, Y. Out of the pragmatic wastebasket. *Linguistic Inquiry*, Cambridge, v. 2, n. 3, p. 401-407, 1971.

26 Ver Szabó (2005) para as respostas referentes às questões para defensores de 2), e Recanati (2004b) e Carston (2004a, 2004b) para respostas referentes às questões para defensores de 3).

BEZUIDENHOUT, A. The Coherence of Contextualism. *Mind and Language*, Oxford, v. 21, n.1, p. 1-10, 2006.

BEZUIDENHOUT, A. Truth-Conditional Pragmatics. *Philosophical Perspectives*, Malden, v. 16, p. 105-34, 2002.

BORG, E. *Minimal Semantics*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

CAPPELEN, H.; LEPORE, E. *Insensitive Semantics*: a defense of semantic minimalism and speech act pluralism. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

CARSTON, R. *Thought and Utterances*: the pragmatics of explicit communication. Oxford: Blackwell, 2002.

CARSTON, R. Relevance Theory and the Saying/Implicating Distinction. *In*: HORN, L. R.; WARD, G. (ed.). *Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. p. 633-656.

CARSTON, R. Truth-Conditional Content and Conversational Implicature. *In*: BIANCHI, C. (ed.). *The Semantics/pragmatics Distinction*. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2004b. p. 65-100.

GLANZBERG, M. Context, Content and Relativism. *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 136, p. 1-29, 2007.

GRICE, H. P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

KAPLAN. D. Demonstratives. *In*: AMONG, J.; PERRY, J.; WETTSTEIN, H. (ed.). *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, 1989. p. 481-563.

LECLERC, A. Meanings, Actions and Agreements. *Manuscrito*: Revista Internacional de Filosofia, Campinas, v. 32, n. 1, p. 249-282, 2008.

LEWIS, D. Index, context and content. *In*: KANGER, S.; ÖHMAN, S. (ed.). *Philosophy and Grammar*. Dordrecht: Reidel, 1981. p. 79-100.

MARQUES, T. Disagreeing in Context. *Frontiers in Psychology*, [*s. l.*], v. 6, p. 1-12, 2015.

MCFARLANE, J. Semantic Minimalism and Nonindexical Contextualism. *In*: PREYER, G.; PETER, G. (ed.). *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism*: new essays on semantics and pragmatics. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 240-250.

PERINI-SANTOS, E. Does contextualism make communication a miracle?. *Manuscrito*: Revista Internacional de Filosofia, Campinas, v. 32, n. 1, p. 231-247, 2009.

PERRY, J. *Reference and Reflexivity*. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2001.

RECANATI, F. 'What is said' and the Semantics/Pragmatics Distinction. *In*: BIANCHI, C. (ed.). *The Semantics/pragmatics Distinction*. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2004a. p. 45-64.

RECANATI, F. *Literal Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004b.

RECANATI, F. Literalism and Contextualism: Some Varieties. *In*: PREYER, G.; PETER, G. (ed.). *Contextualism in Philosophy*: Knowledge, Meaning and Truth. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 171-196.

RECANATI, F. *On truth-conditional Pragmatics*. Oxford: Clarendon Press, 2010.

RICHARD, M. Contextualism and relativism. *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 119, p. 215-242, 2004.

STANLEY, J. Context and Logical Forms. *Linguistics and Philosophy*, Dordrecht, v. 23, p. 391-424, 2000.

STOJANOVIC, I. Talking about taste: disagreement, implicit arguments, and relative truth. *Linguistics and Philosophy*, Dordrecht, v. 30, p. 691-706, 2007.

SUNDELL, T. Disagreements about taste. *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 155, p. 267-288, 2011.

SZABÓ, Z. G. (ed.). *Semantics Versus Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SZABÓ, Z. G. Sensitivity training. *Mind and Language*, Oxford, v. 21, n. 1, p. 31-38, 2006.

TRAVIS, C. Pragmatics. *In*: HALE, B.; WRIGHT, C. (ed.). *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford: Blackwell Publishing, 1997. p. 87-107.

TRAVIS, C. *Unshadowed Thought*: representation in thought and language. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

TURNER, K. (ed.). *The Semantics/Pragmatics Interface from Different Points of View*. Leinden: Brill Academic Pub, 1999.

VICENTE, A. On Travis Cases. *Linguistics and Philosophy*, Dordrecht, v. 35, p. 3-19, 2012.

(DES)ACORDOS LÓGICOS

(DES)ACORDOS LÓGICOS

NATALIA BUACAR
TRADUÇÃO: *BRUNA SCHNEID DA SILVA*

INTRODUÇÃO

O problema do desacordo na lógica tem recebido muita atenção no âmbito da filosofia da lógica. Essa atenção não corresponde à curiosidade por entender o que quer dizer discordar sobre questões lógicas, mas tem-se centrado em defender a possibilidade mesma de tal desacordo. Essas defesas surgiram como resposta ao desafio de Quine (1986), concentrado sob o *slogan* de "Mudança de lógica, mudança de tema", que era o título de uma das seções de Quine (1986) e que já havia sido sugerido em seu trabalho de 1960. A interpretação usual desse desafio é que uma mudança de lógica põe em perigo a possibilidade de discordar em lógica, de uma rivalidade genuína entre lógicas.

Na primeira parte deste capítulo há uma apresentação sucinta do desafio quineano, na qual identificarei e discutirei alguns pressupostos ali presentes. Na segunda parte, inspirando-me em teorizações sobre a argumentação provenientes da filosofia feminista, mudarei o foco do desacordo para o acordo na lógica. Oferecerei ali uma analogia que espero que

sirva para capturar os múltiplos acordos em lógica e delimitar o alcance dos desacordos.

O DESAFIO QUINEANO À POSSIBILIDADE DE DESACORDO

A forma como o desafio quineano é recriado, e consequentemente, o modo de traduzir os desacordos em lógica, normalmente invoca dois personagens, um deles aceita ou crê que uma regra ou princípio lógico é válido, e o outro rejeita como inválido. Assim, por exemplo, se tomamos o caso em que a Lei do Terceiro Excluído (doravante LTE), afirma que o esquema "A ou não A" é válido (sendo "A" uma frase qualquer da linguagem)[1], enquanto outro nega que seja o caso. Usualmente, essa situação é interpretada como um caso de desacordo sobre crenças (em inglês, *belief disagreement*), como um desacordo sobre a verdade de uma afirmação, mais especificamente, de uma afirmação sobre a validade de uma regra ou princípio lógico. De acordo com Quine, essa situação conduz a uma dificuldade: se nossos personagens discordam sobre isso, em sentido estrito, não estão discordando[2].

A transição da mudança de lógica para a dissolução do desacordo e a possibilidade de lógicas rivais não é tão imediata, mas envolve uma série de pressupostos. Vários(as) autores(as) têm sublinhado os pressupostos de natureza semântica, entre eles(as) Haack (1974), Dummett (1978), Beall e Restall (2001), Restall (2003), Hjortland (2012, 2014, 2019) e Paoli (2003). Nas palavras de Ole Thomassen Hjortland (2012, p. 1):

> Grosso modo, esta é a tese de variação de significado sobre disputas lógicas. A ideia é simples: o significado de uma ligação lógica, por exemplo, a negação, é determinada pela sua lógica. Assim, quando o lógico clássico (Williamson) e

1 A imprecisão em torno do que se entende por "linguagem" é crucial para o que se segue.

2 Desde já, existem outras discussões que têm ocorrido no âmbito da filosofia da lógica, algumas que mencionaremos adiante. Neste capítulo me concentrarei no problema do desacordo entendido como o problema assim colocado.

> o lógico não clássico (Field) argumentam sobre a validade da Lei do Terceiro Excluído, o desacordo assenta numa variação do significado da negação (ou, em alternativa, do significado da disjunção). Dito de forma provocativa, não existe qualquer desacordo genuíno, mas apenas uma disputa verbal. Os dois interlocutores estão falando um para o outro. Ou assim argumenta Quine.

No que se segue, nos deteremos em analisar essa transição da mudança de lógica para a impossibilidade do desacordo substantivo. Podemos reconhecer dois pressupostos nessa transição. O primeiro pressuposto, aquele que tem sido mais discutido na bibliografia, garante que a mudança de lógica conduz a uma mudança de significado das expressões lógicas envolvidas no princípio em discussão. O segundo passo, nem sempre explicitado[3], traduz a mudança semântica das expressões lógicas na impossibilidade de desacordo sobre a validade das regras ou princípios que as contêm.

Mudança de lógica, mudança de significado

O pressuposto de que mudar de lógica conduz a uma mudança no significado das expressões lógicas é um corolário de uma tese amplamente aceita, aquela que afirma que o significado das expressões lógicas está determinado pela lógica. Se trata de uma convicção profundamente enraizada e que pode ser especificada de diferentes modos, de acordo com qual teoria do significado se privilegie e que marco teórico se adote.

No marco da Teoria dos Modelos, o modo de especificar o significado das expressões lógicas é fixar suas condições de verdade. Isso é feito por meio de funções, matrizes etc. A partir dessa perspectiva, entender uma expressão lógica se associa com a capacidade de determinar quando uma frase que as contêm é verdadeira ou falsa. Assim, por exemplo, as condições de verdade da negação podem ser estipuladas por meio de tabelas de verdade e, nesse sentido, poderia dizer-se que quando um(a) filósofo(a)

3 Talvez a exceção seja Priest (2005) e (2014).

que adota uma lógica clássica e um(a) filósofo(a) que adota uma lógica paracompleta discordam sobre a LTE, não existe entre eles(as) um desacordo genuíno, pois o significado de negação (e de disjunção) varia em ambos os casos[4].

No caso da Teoria da Prova, ou mais especificamente desde uma semântica da Teoria da Prova, o modo de estabelecer o significado dessas expressões é a partir de regras que governam seu uso. A maneira mais comum de fazê-lo é por meio de regras de introdução e eliminação de expressões lógicas em uma apresentação por dedução natural (ou por regras de introdução à esquerda e direita em um cálculo sequencial). A partir dessa perspectiva, compreender uma expressão lógica coincide com poder utilizá-la em inferências, mais especificamente, consiste em entender em que condições é possível inferir uma frase que a contenha e que consequências se seguem desse tipo de frases. Por exemplo, na dedução natural, as regras de introdução e eliminação podem ser utilizadas para fixar o significado da negação, e então poderia afirmar-se que um(a) filósofo(a) que adota a lógica intuicionista e um(a) filósofo(a) que adota a lógica clássica não discordam genuinamente, pois as regras que fixam o significado da negação variam em ambos os casos[5].

---

4 Recorde-se que a lógica clássica postula valores de verdade, {1,0} sendo o primeiro o valor designado. A negação se define do seguinte modo:
A ¬A
1 0
0 1
Na mudança, por exemplo, na lógica paracompleta K3 (Lógica de Kleene), o conjunto de valores se amplia a {1, o, b}, sendo o primeiro o valor designado e onde o terceiro valor é geralmente interpretado como indeterminado, como uma lacuna (em inglês, gap), isto é, nem verdadeiro nem falso. Ali a negação se define do seguinte modo:
A ¬A
1 0
b b
0 1
É interessante notar que no caso da lógica LP (Logic of Paradox) de Priest, se mantém exatamente a mesma tabela, porém, a interpretação do terceiro valor é modificada, transformando-se em um aglutinamento (glut): verdadeiro e falso, e passa a fazer parte do conjunto de valores designados.

5 Consideremos uma das possíveis demonstrações em dedução natural e na lógica clássica e intuicionista, respectivamente.
I¬ E¬c E¬i

Subjacente a ambas as abordagens está a convicção de que a lógica é responsável por estabelecer o significado das expressões lógicas. Por sua vez, os(as) filósofos(as) diferem em que um entende o significado em condições de verdade, enquanto o outro em termos de condições de uso (mais precisamente, de uso inferencial). Em qualquer caso, ao mudar a lógica, muda o significado das expressões, o que significa que não há nenhuma proposta sobre a qual ambos os lados discordem. Quando um deles afirma "'A ou não A' é válido", e o outro rejeita, em sentido estrito, não estão se referindo ao mesmo, pois o "não" (e/ou o "o") não denota o mesmo em ambos os casos.

Além disso, há outro sentido em que a possibilidade de um desacordo genuíno parece estar comprometida diante de uma mudança de lógica. Se é plausível que mudar a lógica implica em uma mudança no significado das expressões lógicas, é praticamente trivial afirmar que mudar a lógica implica em uma mudança na noção de validade. Agora, a discussão que estamos considerando é uma em que há alguém defendendo que a LTE é válida, e um(a) adversário(a) que a nega. Já observamos que é problemático afirmar que o desacordo surge sobre o mesmo princípio devido a mudanças semânticas das expressões lógicas envolvidas ali; podemos agora observar também que é problemático considerar que a propriedade metateórica que um(a) atribui ao princípio em questão e o(a) outro(a) rejeita (isto é, a validade) seja a mesma.

Isso ocorre porque "válido" significa uma coisa para alguém que adota a lógica clássica, enquanto significa algo diferente para o seu oponente. Prova disso é que a extensão da noção de validade é diferente em ambos

---

A (sup)		
...	¬¬A	¬A
⊥	——	A
——	A	——
¬A		B

Como podemos observar, se bem as regras de introdução coincidem em ambos os casos, não ocorre o mesmo com a eliminação. Uma das consequências dessa diferença é que no caso da lógica clássica é possível provar a LTE, enquanto na lógica intuicionista não.

os casos: em um deles, o esquema LTE (ou, mais especificamente, todas as suas instâncias) se enquadra, enquanto no outro não.

Sob essa caracterização, não há uma mesma proposição que um(a) filósofo(a) que adota a lógica clássica aceite e que um(a) filósofo(a) que adota uma lógica não clássica rejeite. São duas proposições que estão em discussão: "'A ou_c $não_c$ A' é $válido_c$" e "'A ou_{nc} $não_{nc}$ A' é $válido_{nc}$". Quem defende a lógica clássica defende a primeira, quem se inclina para uma lógica não clássica rejeita a segunda. Se este for o caso, não há um desacordo genuíno entre ambos(as), senão que estamos frente a uma disputa meramente verbal. Consideremos a caracterização que Chalmers (2011, p. 515-516) oferece sobre essas disputas:

> Intuitivamente, uma disputa entre duas partes é verbal quando as duas partes concordam sobre os fatos relevantes sobre um domínio de preocupação, e simplesmente discordam sobre a linguagem usada para descrever o domínio. Nesse caso, tem-se a sensação de que as duas 'partes não estão realmente discordando', não sobre o domínio de preocupação, mas sobre questões linguísticas. [...] Uma vez resolvida a questão do idioma, a disputa sobre o domínio não linguístico se evapora. Esta evaporação potencial é uma das marcas centrais das disputas verbais.

O autor reconhece que existem casos em que as discussões sobre o emprego de termos são substantivas e têm importantes consequências práticas[6]. Entretanto, há outros casos em que não tem nada de substantivo por trás do desacordo verbal. Este é o caso de disputas meramente verbais: "Meras disputas verbais geralmente são impedimentos para o entendimento. Algo que podemos ir além, seja para um acordo substantivo ou para explicar desacordos substantivos" (Chalmers, 2011, p. 517).

6 Tomemos, por exemplo, a discussão em torno da expressão "feminicídio". A introdução de tal termo tem servido para conceitualizar e visibilizar um fenômeno com manifestações e características específicas: as mortes violentas de mulheres por razões de gênero.

Em tal caso, uma vez explicado o significado dos termos, não resta nenhum desacordo substantivo.

Se este é o diagnóstico, então o desacordo é facilmente resolvido (dissolvido?), especificando o sentido dos termos usados tal como fizemos anteriormente com o uso de índices. Isto é, observando que o que um(a) afirma é que a LTE_c é válida classicamente e que seu oponente rejeita que a LTE_{nc} seja válida não classicamente. O desacordo não é genuíno em sentido estrito; uma vez esclarecidos os termos, o acordo entre as partes se torna evidente. No entanto, este não é um diagnóstico que tenha sido facilmente aceito por aqueles que estão envolvidos no debate entre lógicas rivais. O desacordo, ao que parece, não é superficial e há tentativas de sustentar o desacordo.

No quadro das Teorias dos Modelos, Beall e Restall (2000, 2001, 2006) articularam o quadro comum que permite pôr em discussão e comparar lógicas rivais. Sua proposta está motivada por uma defesa do pluralismo lógico. De acordo com essa posição, há mais de uma lógica correta, porém essas lógicas devem ser autenticamente rivais e, para isso, devem falar do mesmo. É por esse motivo que a discussão sobre o pluralismo foi interpelada pelo desafio quineano.

Os autores propõem que é possível identificar uma noção pré-teórica de validade vinculada com a preservação da verdade, além disso, é possível capturar essa noção pré-teórica em um esquema que é então especificado em cada uma das diferentes lógicas. Essa noção geral de validade pode ser formulada do seguinte modo: *Um argumento é válido$_x$ se e somente se em todo o caso$_x$ em que as premissas são verdadeiras a conclusão também é*. Esse esquema (e a noção caracterizada por ele) é especificado quando se estabelece o que é entendido por "o caso". Assim, se for entendida como "modelos clássicos", a lógica clássica é obtida, em contraposição, se for entendida como construções, a lógica intuicionista é obtida, e finalmente, a lógica relevante surge da substituição do "caso" por situações. Desse modo, poderia-se pensar que não se trata de uma confusão em torno da noção de "validade", em todos os casos se fala do mesmo e se abre a possibilidade de um desacordo genuíno.

Agora, isso parece resolver parte do problema, aquele que se refere à noção de validade, no entanto, a questão que diz respeito à mudança de significado das expressões lógicas permanece. Os autores empregam uma estratégia similar para estabelecer condições de verdade de cada expressão lógica de forma esquemática. Por exemplo, para o caso da conjunção $A \wedge B$ é verdadeir*o em um caso*$_x$ *se e somente se A é verdadeiro em x e B é verdadeiro em x*. Desse modo, poder-se-ia oferecer para cada conectivo um esquema geral que estabeleça os aspectos centrais do significado do conectivo. O conteúdo semântico completo é fixado uma vez estipulado, em cada lógica, como "caso" deve ser entendido em tal esquema. Não analisaremos criticamente essa alternativa, apenas apontaremos que não é simples traduzir essa estratégia para conectivos como a negação (Beal; Restall, 2001; Hjortland, 2012)[7].

Também foram desenvolvidas propostas para recuperar um sentido substantivo do desacordo no âmbito da Teoria da Evidência. Essas aproximações são denominadas "minimalismo sobre o significado dos conectivos lógicos" (Restall, 2002). A ideia básica é que toda mudança nas regras implica uma mudança de significado, pois toda regra que faz parte de um sistema define o significado das expressões lógicas. Existem regras que são constitutivas do significado das expressões lógicas, e outras que não são. De modo que é possível discordar genuinamente sobre certas regras ou princípios lógicos, desde que não sejam aqueles encarregados por determinar ou fixar o significado das expressões lógicas.

Então, a questão é encontrar um critério que permita distinguir regras que determinam o significado das que não o fazem. Algumas tentativas para fornecer tal critério são encontradas em Haack (1974), Restall (2002), Paoli (2003, 2007, 2014) e Ditcher (2016). Uma opção é, por exemplo, no âmbito do cálculo sequencial, diferenciar regras operacionais e estruturais. É possível considerar, então, que apenas as primeiras são constitutivas

7 Hjortland ensaia ali uma resposta alternativa ao problema que denomina pluralismo intra-teórico. Sua ideia é que mais de uma noção de consequência pode ocorrer dentro de uma mesma teoria lógica.

do significado das expressões lógicas. Por outro lado, as regras estruturais especificam o que, nos termos de Belnap (1962), pode ser considerado o contexto de dedutibilidade. As regras operacionais são as que fixam o núcleo semântico das expressões. Por outro lado, a especificação de regras ou aspectos estruturais pode variar o conjunto de inferências válidas contidas na expressão, porém não alteram o seu significado operacional.

Como exemplo, o significado da negação é caracterizado pelas regras operacionais:

$$\frac{\mathbf{\Gamma} \vdash \mathbf{\Delta}, A}{\mathbf{\Gamma}, \neg A \vdash \mathbf{\Delta}}\ (\neg I) \qquad \frac{A, \mathbf{\Gamma} \vdash \mathbf{\Delta}}{\mathbf{\Gamma} \vdash \neg A, \mathbf{\Delta}}\ (\neg D)$$

Esses esquemas permitem capturar o significado clássico da negação, porém, também o da lógica linear e o da lógica de relevância, por exemplo. As diferenças entre elas não surgem de uma diferença nesse nível, mas de diferenças que dizem respeito às propriedades estruturais (e, consequentemente, das regras estruturais) a serem atribuídas à noção de consequência[8].

Além disso, também é possível caracterizar a negação intuicionista utilizando esse esquema, desde que se exija que o conjunto **Δ** seja vazio, isto é, desde que não sejam permitidas múltiplas conclusões. Os desacordos são possíveis devido à existência dessa linguagem comum e são sobre o contexto de dedutibilidade, mais especificamente, sobre as restrições a serem impostas à dedutibilidade.

Com isso podemos salvar ao menos algumas disputas entre defensores(as) de lógicas rivais. No entanto, ao contrário do que ocorria com a alternativa modelo-teórica, nesse caso a mudança de significado das expressões lógicas parece ser salva, porém às custas de uma variação na noção de validade. Poderia-se, então, insistir que subsiste um sentido no qual a discussão é meramente verbal.

8 Se a regra do enfraquecimento não for incluída, a negação relevante é obtida, e se, além disso, a contradição for excluída, a negação da lógica linear é obtida.

Mudança de significado, (dis)solução do desacordo

As abordagens anteriores enfatizam aspectos teórico-semânticos e tratam de responder à ameaça de impossibilidade de rivalidade, enfatizando que a mudança nas teorias lógicas não é tão drástica a ponto de colocar em questão a rivalidade. Além das mudanças, há um núcleo semântico que permanece estável e que permite que sejam contrapostas. Seja porque existe um sentido de consequência lógica muito geral, que funciona como uma estrutura comum, ou porque os aspectos centrais das expressões lógicas não são alterados. É possível enfrentar a ameaça quineana de uma perspectiva diferente. A mudança de significado não implicaria um cancelamento de um desacordo genuíno se for adotada outra perspectiva com relação à lógica, mais especificamente, com relação à natureza das teorias lógicas.

A partir de agora, se as teorias lógicas forem concebidas, seguindo a terminologia de Priest (2005), como lógicas puras – como meras estruturas matemáticas definidas de modo preciso e cujo estudo se reduz à análise de suas propriedades formais –, resta a possibilidade de que o desacordo seja entendido como um desacordo meramente verbal. Isto é, como um desacordo que se resolve indexando e distinguindo, por exemplo, as inferências que são classicamente válidas das que não são válidas, a partir de alguma lógica não clássica. Entretanto, a discussão em torno das lógicas rivais parece envolver outro sentido em que se entende a lógica. Novamente retomando Priest, nessa discussão a lógica é concebida como lógica aplicada, isto é, como estruturas que se aplicam para dar conta (ou validar) das inferências presentes em um âmbito específico. Segundo ele, esse âmbito é um raciocínio canônico. Em suas palavras:

> [...] existem muitas lógicas puras [...] Cada uma delas é uma estrutura matemática bem definida com uma teoria de provas, teoria do modelo, etc. Não há nenhuma questão de rivalidade entre eles nesse nível. Isso só pode ocorrer quando se requer uma lógica para aplicação a algum fim. Então surge a questão de qual lógica é a correta (Priest, 2005, p. 195).

A partir desse ponto de vista, por exemplo, quando um(a) filósofo(a) que adota uma lógica clássica e um(a) filósofo(a) que adota uma lógica não clássica divergem no que diz respeito à validade de uma regra de inferência, o que acontece é que um(a) deles(as) aceita todo o argumento informal que pode ser considerado (reconstruído como) uma instância de LTE, enquanto o(a) outro(a) nega. No entanto, se escolhe caracterizar o significado das expressões lógicas e a noção de validade em sua teoria, há pelo menos uma instância formulada em linguagem comum que um(a) deles(as) reconhece como legítima, e o(a) outro(a) não.

Além disso, se nos atentarmos para os termos da discussão, poderia-se observar que a disputa em torno dos princípios e regras lógicas parte precisamente da consideração de argumentos formulados em linguagem comum. Assim, quando lógicos(as) rivais discutem sobre se uma inferência é válida ou não, a discussão não se concentra em esquemas inferenciais e em uma noção de validade intra-sistemática, mas, ao contrário, a discussão é sobre argumentos informais e sobre se devem ser entendidos como corretos em um sentido extra-sistemático[9]. Além das diferenças na forma como a noção de consequência é especificada, e além das diferenças nas elucidações do significado das expressões lógicas, as diferentes teorias tentam explicar a mesma coisa: as inferências em linguagem comum. Quanto ao veredicto acerca da sua validade, isso pode ser entendido como um veredicto se eles podem ser aceitos como legítimos ou não. Assim, independentemente das diferenças técnicas e conceituais que apresentam cada teoria lógica, há algo em que todas parecem concordar: inferências formuladas em linguagem comum.

Essa ênfase em distinguir e relacionar as teorias lógicas com o que elas pretendem explicar – o *target* da teoria – é um elemento característico do anti-excepcionalismo[10]. O anti-excepcionalismo parte da crítica do

9 Poder-se-ia pensar que a discussão se move para o terreno extra-sistemático, mas esse não é o caso. Basta não postular uma noção pré-teórica a ser especificada do ponto de vista teórico à maneira de Beall e Restall, mas pensá-la simplesmente como a aceitação de certos movimentos inferenciais da linguagem comum.

10 Não pretendo sugerir que essa linha de resposta corresponda exclusivamente ao anti-excepcionalismo.

excepcionalismo[11]. Segundo este último, a lógica é especial e diferente da ciência empírica, tanto no que se refere à sua natureza quanto aos seus métodos. A lógica é *a priori*, suas verdades são analíticas e têm um *status* privilegiado com relação às ciências empíricas. Por sua vez, o anti-excepcionalismo afirma que a lógica está em continuidade com as ciências empíricas, no sentido de que: não é *a priori*, suas verdades não são analíticas e é revisável do mesmo modo que as teorias científicas são – por testes empíricos[12]. Dado que, a partir dessa perspectiva, há uma continuidade entre lógica e ciência, também há do ponto de vista metodológico: a escolha entre as teorias lógicas é regida pelos mesmos padrões que as escolhas entre as teorias científicas. De tal modo que, além das diferenças que residem nas diferentes teorias lógicas, existem critérios para compará-las, e uma mudança de lógica implica uma mudança de assunto. Em paralelo ao que ocorre com as mudanças científicas e a escolha entre teorias científicas rivais, existem critérios que permitem a comparação entre teorias lógicas: adequação com a evidência, poder explicativo, capacidade unificadora etc. A discussão em torno do que conta como evidência empírica para uma teoria lógica é uma discussão em aberto, porém sua consideração permite estabelecer uma base comum sob a qual se pode comparar teorias.

Antes de concluir esta seção, vejamos uma possível objeção a essas estratégias de restituição do desacordo. De acordo com essa forma de conceber a(s) lógica(s), estas são entendidas como teorias que tentam explicar (avaliar? normatizar?) inferências a partir de uma linguagem comum. No entanto, a discussão sobre elas é levada a cabo na linguagem comum. Pode-se pensar que o risco agora não é o de tornar o desacordo meramente verbal, mas o de uma espécie de *incomunicação radical*, uma falha na comunicação. Se a lógica está ligada com a linguagem comum, pode-se pensar que as mudanças na teoria têm impacto sobre a linguagem comum. Entretanto, para chegar a esse diagnóstico é necessário assumir

11 Essa crítica tem sido amplamente desenvolvida por Williamson (2007, 2013, 2015).

12 Antecessor desse enfoque é: Quine (1960, 1986). Defensores contemporâneos dessas correntes são: Williamson (2013, 2017), Priest (2006, 2014) e Hjortland (2017, 2019).

uma tese muito forte a respeito da relação entre regras/princípios lógicos e expressões da linguagem comum. Brevemente, implicaria assumir que diversos compromissos em relação às regras ou aos princípios lógicos (e com ela a semântica das expressões lógicas do sistema) levam a alterar o modo como os(as) defensores(as) de lógicas rivais usam expressões concomitantes em linguagem comum. Essa tese enfrenta algumas dificuldades. Em primeiro lugar, nota-se que, em tal caso, dada a ubiquidade da linguagem lógica, é plausível pensar que se o desacordo lógico entre defensores(as) de lógicas rivais for comprometido, o mesmo ocorrerá com outras tantas questões, por mais mundanas que sejam. Em segundo lugar, é pertinente advertir que mesmo os(as) filósofos(as) mais construtivistas não se comprometem com tal tipo de incomensurabilidade resultante de uma mudança conceitual, como assumida aqui. Em Kuhn (1962), se considera a possibilidade de uma falha radical na comunicação, produto de uma mudança de paradigma, porém esta não é apenas resultado de uma mudança da rede conceitual, mas está acompanhada de uma mudança perceptiva e metafísica. Uma mudança de paradigma representa uma ruptura substantiva e não facilmente assimilada à mudança teórica na lógica sobre se certos argumentos da linguagem comum são considerados aceitáveis ou não.

DO DESACORDO AO ACORDO

A análise da discussão em torno do desacordo revela que os esforços para dar sentido ao desacordo na lógica capturam um núcleo comum que permite mostrar como é possível que os agentes entrem em acordo para, sobre essa base, discordar. Quer se tente localizar essa base comum na teoria ou naquilo que se pretende dar conta, a questão é identificar certos acordos que sejam suficientes para que os(as) defensores(as) de lógicas rivais possam se entender. Acordos que não deveriam ser tantos a ponto de dissolver um debate, nem tão poucos para obstruí-lo. Não é coincidência que a maneira de desfazer o desacordo seja apontando para um acordo, tal como aponta Fogelin (2005), se à maneira kantiana nos

perguntamos sobre as condições de possibilidade da discussão racional, a argumentação e o desacordo, a resposta é o acordo. Deve haver necessariamente uma base comum sobre a qual se possa assentar as bases para possibilitar um desacordo genuíno.

Com base no que foi dito, é possível reinterpretar o desafio quineano como desafiando a possibilidade de alcançar acordos em lógica e, se a sugestão de que é possível um desacordo genuíno em relação à lógica é desconcertante, muito mais desconcertante é a ideia de que não há acordos. Embora a lógica não ofereça um quadro monolítico, como aquele que sugeriu Kant no "Prólogo" para a segunda edição da *Crítica da razão pura*, além das diferenças, existem inúmeros acordos. Como indicamos antes, há quem encontre esses acordos em compromissos semânticos ou em relação à noção de validade. Por outro lado, há aqueles que do anti-excepcionalismo encontraram essa fonte de acordo em uma metodologia comum (que, por sua vez, a aproxima das ciências empíricas). A opção mais favorecida é o abdutivismo (Hjortland, 2017; Priest, 2014; Williamson, 2017), porém não é a única. Particularmente notável a esse respeito é o trabalho de Tajer (2021), no qual ele sugere que o que une defensores(as) de lógicas rivais é uma metodologia de solução de enigmas.

Entretanto, a consideração desses elementos em comum surge apenas como resposta à questão da possibilidade dos desacordos. Ao que parece, estes são os que estiveram no centro (e no ponto de partida) do debate. Este último pode ser compreendido como um caso de fenômeno mais geral que a filosofia feminista tem identificado em relação à prática filosófica. Inspirado por esses desenvolvimentos teóricos, no que se segue proporei uma mudança de perspectiva de desacordo para acordo no domínio da lógica.

Antagonismo e desacordo

A argumentação como atividade tem sido amplamente teorizada na filosofia, pois se trata de um tipo de atividade fundamental, talvez a mais fundamental da prática filosófica. Algumas abordagens contemporâneas, principalmente de cunho feminista, destacaram que o modo tradicional

de as entender é contraditório (Moulton, 1983). Isto é, como um confronto entre dois(duas) interlocutores(as) que discordam: um(a) proponente e um(a) oponente, onde o objetivo é convencer ou persuadir outro(a), e cujo resultado é que um(a) é derrotado(a) enquanto outro(a) triunfa, impondo sua posição. A argumentação, concebida agonisticamente, se transforma em antagônica e adquire uma natureza combativa. A analogia preferida é a argumentação como guerra, e o modo de descrever a situação argumentativa em geral, e no âmbito da filosofia em particular, está repleto de terminologia bélica[13]. Esse tipo de abordagem põe o desacordo no centro da cena da argumentação e, mais precisamente, da prática filosófica.

Essas novas abordagens da argumentação propõem uma mudança de perspectiva, e concebem a argumentação em termos não adversários, mas cooperativos[14]. Nessa perspectiva, aqueles(as) que participam de uma argumentação são concebidos(as) como conversando (investigando juntos) e cooperando (não competindo), para atingir um objetivo comum: o desenvolvimento de boas ideias e do conhecimento, a compreensão mútua e a resolução de conflitos (não a persuasão). Isso não significa ignorar a diferença ou o desacordo que existe entre as partes, mas entendê-los como estímulo para explorar diversas alternativas. Nessas abordagens, o acordo se torna protagonista; é crucial para o desenvolvimento da argumentação identificar suposições comuns que funcionam como pontos de partida para a investigação. Um exemplo nesse sentido é o modelo de argumentação coalescente (em inglês, *coalescent argumentation*), proposto por Michael Gilbert (1994). A metáfora usada no nome do modelo proposto apela para a ideia de combinar duas coisas diferentes em uma só. Esse esforço para encontrar pontos de encontro funciona como um ideal regulador, para identificar acordos a fim de minimizar desacordos. Em suas palavras, "não se pergunta, 'Com o que posso discordar?' mas, 'Com o que devo discordar?'" (Gilbert, 1994, p. 109).

13 Isso é explicitamente tematizado por Lakoff e Johnson (1980) e Cohen (1995).

14 Para uma apresentação geral dessas perspectivas da argumentação, veja Hundleby (2021).

É possível ensaiar essa mudança de opinião em relação ao problema aqui levantado sobre os desacordos em lógica. Tal como indicamos, o que tem estado no centro da cena no campo da filosofia da lógica é o desacordo, entretanto, também observamos que a forma como foram feitas tentativas para sustentar o caráter genuíno desses desacordos – para oferecer uma solução para o desafio quineano – é restaurando o terreno comum. No entanto, é possível tornar essa mudança de perspectiva mais explícita e profunda e voltar nossa atenção para o acordo em lógica.

Essa mudança de perspectiva pode ter efeitos significativos. Voltemos à discussão entre defensores(as) de lógicas rivais. Tal como indicamos, a rivalidade surge a partir de juízos diferentes em torno da validade de certos esquemas inferenciais. Assim, por diferentes razões, por exemplo, os(as) defensores(as) da lógica intuicionista e da lógica paracompleta K3 disputam a validade da LTE, enquanto os defensores da lógica paraconsistente questionam a legitimidade de *Ex falso sequitur quodlibet* ($A \wedge \neg A \vdash B$), e os(as) defensores(as) de lógicas quânticas questionam a Lei de Distributividade ($\vdash (A \wedge (B \vee C)) \rightarrow (A \wedge B) \vee (A \wedge C)$). No entanto, rejeitar a validade de um esquema não implica rejeitar todas as suas instâncias. Pelo contrário, basta encontrar um caso suspeito para afirmar que o esquema é inválido.

Com efeito, como indicamos, os desafios em torno da lógica clássica e das regras de inferência mencionadas anteriormente tomam a forma de contraexemplos, de enunciados ou argumentos particulares formulados em linguagem comum. Além disso, aqueles que questionam a legitimidade irrestrita dessas regras tendem a concordar sobre a legitimidade de muitas de suas instâncias, pondo em questão apenas certas instâncias relativas a domínios específicos. Assim, por exemplo, um defensor da lógica paraconsistente como Graham Priest acha o *Ex falso* problemático quando os predicados semânticos estão envolvidos. Da mesma forma, a lógica intuicionista rejeita a LTE ao considerar conjuntos infinitos ainda não construídos, enquanto um defensor da lógica paracompleta como Harty Field rejeita-a quando se trata de sentenças do tipo do mentiroso. Hilary Putnam, por outro lado, encontra dificuldades na aplicação da Lei de Distributividade no âmbito das magnitudes quânticas. O foco no

desacordo levou a perder de vista um vasto acordo que está por trás de múltiplas instâncias desses esquemas inferenciais que são objeto de debate.

Existem atualmente projetos que visam "recapturar" esquemas classicamente válidos dentro da estrutura de lógicas não clássicas. Os resultados da recaptura surgem em resposta à acusação de que as lógicas não clássicas são fracas em comparação às lógicas clássicas. Com isso se procura mostrar que a lógica não clássica é capaz de validar muitas inferências classicamente válidas, se o domínio do discurso for restrito aos casos considerados não problemáticos. Quaisquer que sejam as pretensões dessas tentativas de recaptura, é possível interpretar esses resultados como capturando os acordos que mencionei anteriormente, pois eles tentam precisamente delimitar e caracterizar domínios nos quais inferências classicamente válidas são pertinentes dentro da estrutura de lógicas não clássicas.

Assim, essa mudança de enfoque permite delimitar com maior precisão os acordos entre defensores(as) de lógicas rivais, evidenciar o desacordo genuíno entre eles(as) e delimitar seu alcance. No que se segue, ofereço uma metáfora – diferente daquela de natureza combativa – em torno da argumentação, das inferências e das regras e princípios lógicos que são enquadrados dentro dessa mudança de perspectiva, e que pode lançar luz sobre os acordos presentes entre os(as) defensores(as) de lógicas rivais.

Uma nova metáfora

A metáfora que apresento a seguir toma como ponto de partida a proposta de Gilbert Ryle (1950) de entender as regras lógicas como *tickets* para inferir (em inglês, *inference tickets*). A metáfora que proponho aqui não se limita à apresentação de Ryle, nem pretende ser uma exegese de seu trabalho. As preocupações de Ryle são diferentes daquelas levantadas aqui. Ele resistiu à identificação das regras de inferência como enunciados hipotéticos, como sugerido pela tartaruga carrolliana (Carroll, 1895). Meu objetivo é oferecer uma estrutura adequada para lançar luz sobre a natureza e o alcance dos (des)acordos em lógica.

Inferências podem ser entendidas como "movimentos inferenciais". Inferir, dessa forma entendido, equivale a mover, passar de um lado para o outro, de premissas à conclusão. Analisaremos, então, essas viagens da mesma forma que as que podem ser feitas por trem. Quando viajamos por trens, nos movemos de um ponto geográfico a outro, em um momento determinado, sozinho(a) ou acompanhado(a). Seguindo com a analogia, as inferências podem ser entendidas como uma viagem pela qual nos deslocamos de um lugar para outro. Do mesmo modo, inferimos em um momento determinado, nos deslocamos de certas premissas para certa conclusão específica, podemos inferir na privacidade de nossa vida cognitiva ou em público, podemos convidar outros(as) para viajar conosco, e eles(as) podem ou não se juntar a nós. Da mesma forma, no que diz respeito a viagens de trem, é o caso de que podemos estar viajando legitimamente ou não, e corremos o risco de ser descobertos, de forma que não teremos como respaldar nossa presença ali. Para viajar legitimamente, o procedimento usual é adquirir uma passagem ou *ticket*. As opções a respeito dos *tickets* podem ser múltiplas, entre elas, podemos adquirir *tickets* para ir de uma cidade a outra, em um dia e horário determinado, pode ser o caso que o *ticket* seja válido por uma temporada ou tenha uma certa data de validade, ou simplesmente podemos pensar em um *ticket* aberto que nos permite viajar a qualquer momento, quantas vezes quisermos, sem restrições.

Voltemos ao âmbito das inferências e da lógica. Se inferências podem ser entendidas como viagens de trem, as regras ou princípios de inferência podem ser entendidos como *tickets* que nos permitem legitimar essas viagens. Desde já, viajar em trens é algo muito distinto de comprar um *ticket*, do mesmo modo, fazer uma inferência é muito diferente de ter uma regra que legitima e apoia essa inferência. Assim como podemos comprar *tickets* para fazer uma viagem de trem e decidir não os utilizar, do mesmo modo, podemos confiar nas regras e nos abster de inferir. Assim também como podemos viajar sem *ticket* algum, podemos inferir sem contar com nenhuma regra ou princípio para credenciar nossas inferências. Nesse

último caso, o risco que corremos é que não seremos capazes de justificar nosso movimento.

A metáfora aqui apresentada nos permite ilustrar aqueles aspectos que queremos destacar, porém, como toda analogia, tem suas limitações e responde a certas escolhas. Destacamos os diferentes graus de generalidade das regras em termos de alcance temporal dos *tickets*. Ou seja, para distinguir regras de princípios mais ou menos restritos, mantivemos os pontos geográficos fixos e concebemos variações na duração ou validade dos *tickets*. Cada inferência particular coincide com uma dessas viagens autorizadas (não com o *ticket* que o respalda). Assim, podemos pensar que, por exemplo, uma regra de eliminação da conjunção da lógica clássica nos permite ir de um lugar (conjunções) a outro (algum de seus conjuntivos), em qualquer momento (ou seja, quaisquer que sejam esses conjuntivos). Também, sob essa metáfora, os princípios lógicos podem ser entendidos como *tickets* onde não há restrições quanto ao local de partida (o conjunto de premissas está vazio), de tal forma que, onde quer que estejamos, podemos chegar ao destino estipulado (inferir sua conclusão).

Se aceitamos que a lógica se ocupa de inferências, mais especificamente de legitimar certas inferências, podemos pensar cada teoria lógica como fornecendo um conjunto de *tickets* e legitimando assim um certo conjunto de viagens. Cada teoria lógica proporciona um critério para identificar quais movimentos são seguros ou legítimos, e para estes, provê respaldo. A forma de sua implementação pode ser muito diversificada: por meio de regras, princípios etc. Desse modo, inferências e *tickets* são independentes, mas conectados, o mesmo ocorre com a prática inferencial na lógica. Podemos inferir sem conhecer regra alguma, de fato, podemos ser muito competentes em nossa prática inferencial sem ter estado em contato com a lógica. Entretanto, tal contato certamente contribui para melhorar tal prática. Além disso, torna-a uma prática reflexiva e crítica[15].

15 Note que sob essa analogia a importância do ensino da lógica, pelo menos em um sentido instrumental, é clara: ela fornece critérios de avaliação e de legitimação de argumentos.

Por fim, consideremos como essa metáfora pode iluminar a questão dos (des)acordos em lógica. Mencionamos um caso especial de *tickets* de trem: aqueles que são válidos para serem usados para fazer uma determinada viagem, somente em um horário específico. Há um caso análogo no caso de legitimação de inferências, o das inferências materiais no sentido proposto por Wilfrid Sellars. Assim, por exemplo, podemos inferir que a maçã é colorida pelo fato de que é vermelha. Nessas circunstâncias, são elementos ligados ao conteúdo e ao contexto que autorizam a inferência particular (e não aspectos formais)[16]. Se trata de situações em que realizamos inferências que nenhuma lógica legitima, mas que, no entanto, em algum sentido estamos autorizados(as) a fazer. Simplesmente essa autorização não é provida pela lógica. Embora a lógica dê garantias para nossos movimentos inferenciais, ela não é a única a fazê-lo.

A vantagem das garantias dadas pela lógica é sua aplicabilidade, mas vale notar que essa aplicabilidade pode ter um escopo diferente. Assim, cada lógica prova um conjunto de *tickets*, porém nem todos eles possuem o mesmo escopo. A lógica clássica, por exemplo, conta com *tickets* irrestritos. As lógicas não clássicas, por outro lado, podem oferecer *tickets* similares, porém de menor escopo, com certas restrições em relação à sua vigência. Talvez um(a) defensor(a) de uma lógica não clássica possa estar relutante em fazer certas viagens, em certas circunstâncias (por exemplo, quando se considera domínios que são problemáticos). Além disso, os resultados de recapturar sugerem que a lógica não clássica pode fornecer *tickets* irrestritos ao lidar com certos lugares de origem e destino (quando apenas certas expressões lógicas estão envolvidas) e/ou ao restringir os movimentos a certos momentos específicos (ao lidar com um domínio não problemático do discurso).

Assim, utilizando a metáfora proposta podemos entender como é que um(a) lógico(a) clássico(a) e um(a) lógico(a) não clássico(a) podem compartilhar certas viagens, certos movimentos inferenciais, e estar plenamente autorizados(as) a fazê-lo. Cada um(a) deles(as) terá *tickets* de diferentes

16 A suposição subjacente a essa análise é que esse tipo de argumento é considerado entimemático. Não discutirei aqui esse pressuposto.

escopos, no entanto, no final do dia, ambos(as) estão ali percorrendo o mesmo trajeto. É claro, ter um *ticket* sem restrições é suficiente para justificar sua presença ali, porém não é necessário. É possível apoiá-lo com um *ticket* mais limitado, mesmo com um para ser usado em circunstâncias muito específicas. Existem muitas maneiras de legitimar nossas inferências. Quando prestamos atenção na relação que existe entre instâncias e regras de inferências, notamos que um mesmo argumento pode ser legítimo conforme múltiplas regras, incluindo algumas que não são formais.

Podemos, portanto, enquadrar a discussão entre defensores(as) de lógicas rivais como um debate sobre até onde estamos dispostos a ir em nossos movimentos inferenciais, por razões puramente lógicas. Os acordos entre eles(as) se traduzem naquelas viagens que cada parte está disposta a fazer. Os desacordos – não mais entendidos como desacordos sobre esquemas gerais, mas sobre inferências específicas – são limitados a certos âmbitos de uma certa esfera discursiva (a momentos ou estações do ano), sobre a qual uma das partes expressa reserva. Ao contrário da imagem de rivalidade entre as lógicas, o objetivo da discussão pode agora ser entendido como a ampliação daquele conjunto de transições que cada lado está disposto a fazer, a fim de melhorar nossa compreensão da nossa prática argumentativa e de alcançar um entendimento mútuo.

CONCLUSÃO

O problema do desacordo tem sido de amplo interesse da filosofia da lógica. Além dos muitos debates que atravessam essa área disciplinar, o que é identificado como o problema do desacordo na lógica é a disputa entre defensores(as) de lógicas rivais, sobre o que devem ser considerados princípios ou regras válidas. A advertência de Quine sobre as consequências de mudar a lógica tem sido o elemento que articula a discussão. De acordo com ela, mudar a lógica incorre em uma discordância meramente verbal. Discuti duas hipóteses envolvidas na estratégia argumentativa: uma de natureza semântica, e outra epistêmica. Descrevi algumas tentativas de bloquear a argumentação quineana e defender a possibilidade

de desacordos genuínos entre lógicas rivais. Em ambos os casos, as respostas destacaram os acordos entre as partes. Tomando esta última como ponto de partida, e os estudos da argumentação feminista como escopo teórico, insisti na importância de prestar atenção aos acordos, incluindo como uma forma de explicar desacordos. Para esse fim, introduzi uma nova metáfora com relação a regras de inferências.

Espero que essa metáfora permita ilustrar o debate e explicar acordos e desacordos. Também torna o limite em relação às diversas alternativas teóricas bastante tangível. Os extremos são improváveis. Por um lado, uma lógica que fornece *tickets* para ir de qualquer lugar para qualquer lugar, a qualquer momento (a lógica trivial), por outro lado, uma que não fornece nenhum (a lógica vazia). Em ambos os casos, a própria ideia de um sistema de *tickets* perde o sentido (assim como a ideia de lógica). A seleção de *tickets* (cada lógica) deve estar em algum lugar entre esses extremos.

Essa apresentação se restringiu à lógica clássica e às lógicas subclássicas, porém a metáfora é suficientemente geral para acomodar os mais diversos tipos de alternativas. Também é compatível com diversas concepções da lógica. Devido à sua generalidade, ela atravessa muitas discussões contemporâneas no âmbito da filosofia da lógica, por exemplo: aquelas entre pluralistas e monistas, excepcionalistas e anti-excepcionalistas, ou aquela relativa ao caráter normativo da lógica. Além disso, tais discussões podem ser explicadas se pensadas em relação com a analogia aqui apresentada. A modo de exemplo, a discussão em torno do monismo e pluralismo torna-se uma discussão sobre se devemos preferir um determinado conjunto de *tickets* em detrimento de outros. A do excepcionalismo *versus* anti-excepcionalismo é sobre identificar quem deve ser o tribunal ou a autoridade que decide quais *tickets* são aceitáveis e quais não são, ou quais são melhores do que os outros. Além disso, essa metáfora resgata pelo menos um senso de normatividade que pode ser atribuído à lógica. A lógica pode ser vista como normativa em termos de avaliação, indicando quais inferências são corretas e oferecendo meios para legitimá-las[17]. Desde

17 Em Buacar (2015, 2020) desenvolvo esse modo de entender a normatividade da lógica.

já, isso não exclui outros sentidos em que a lógica pode ser normativa e que podem ser também explorados a partir daqui.

A mesma mudança de perspectiva que é proposta neste trabalho, e sobretudo a atitude que ela implica, também pode ser feita com relação a esses múltiplos debates. Tentar identificar pressuposições compartilhadas pode ser um grande ponto de partida para uma troca mais proveitosa, e por que não, mais amigável.

REFERÊNCIAS

AYIM, M. Violence and Domination as Metaphors in Academic Discourse. *In*: GOVIER, T. (ed.). *Selected Issues in Logic and Communication*. Belmont: Wadsworth, 1988. p. 184-195.

BEALL, J. C.; RESTALL, G. Defending Logical Pluralism. *In*: BROWN, B.; WOODS, J. (ed.). *Logical Consequence*: rival approaches. Proceedings of the 1999 Conference of the Society of Exact Philosophy, Stanmore: Hermes, 2001. p. 1-22.

BEALL, J. C.; RESTALL, G. Logical Pluralism. *Australasian Journal of Philosophy*, Sydney, v. 78, n. 4, p. 475-93, 2000.

BEALL, J. C.; RESTALL, G. *Logical Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BELNAP, N. D. Tonk, Plonk and Plink. *Analysis*, Oxford, v. 22, n. 6, p. 130-134, 1962.

BUACAR, N. *La justificación de la deducción*. 2015. Tesis (Doctoral en Filosofia) – Faculdad de Filosofia y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

BUACAR, N. Lógica, justificación y normatividad. *Análisis Filosófico*: Lógica, lenguaje y representación, [*s. l.*], v. 40, p. 159-182, 2020. Número especial em Homenagem a Alberto Moretti.

CARROLL, L. What the Tortoise Said to Achilles. *Mind*, Oxford, v. 4, n. 14, p. 278-280, 1895.

CHALMERS, D. J. Verbal Disputes. *Philosophical Review*, Ithaca, v. 120, n. 4, p. 515-566, 2011.

COHEN, D. H. Argument is War...and War is Hell: Philosophy, Education, and Metaphors for Argumentation. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 17, n. 2, p. 177-188, 1995.

DICHER, B. A Proof-Theoretic Defence of Meaning-Invariant Logical Pluralism. *Mind*, Oxford, v. 125, n. 499, p. 727-757, 2016.

DUMMETT, M. Is Logic Empirical?. *In*: DUMMETT, M. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. p. 269-289.

DUMMETT, M. *The logical basis of metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

FIELD, H. *Saving Truth From Paradox*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FOGELIN, R. The logic of deep disagreements. *Informal logic*, [*s. l.*], v. 25, n. 1, p. 3-11, 2005.

GILBERT, M. A. *Coalescent Argumentation*. New York: Lawrence Erlbaum, 1997.

GILBERT, M. A. Feminism, Argumentation and Coalescence. *Informal logic*, [*s. l.*], v. 16, n. 2, p. 95-113, 1994.

HAACK, S. *Deviant Logic*. London: Cambridge University Press, 1974.

HJORTLAND, O. T. Anti-exceptionalism About Logic. *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 174, n. 3, p. 631-658, 2017.

HJORTLAND, O. T. Logical Pluralism, Meaning-variance, and Verbal Disputes. *Australasian Journal of Philosophy*, Sydney, v. 91, n. 2, p. 355-373, 2012.

HJORTLAND, O. T. Verbal disputes in logic: against minimalism for logical connectives. *Logique et Analyse*, Bruxelles, v. 57, n. 227, p. 463-486, 2014.

HJORTLAND, O. T. What counts as evidence for a logical theory?. *The Australasian Journal of Logic*, Wellington, v. 16, n. 7, p. 250-282, 2019.

HUNDLEBY, C. E. Feminist Perspectives on Argumentation. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2021. Não paginado.

KUHN, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

MACFARLANE, J. In what sense (if any) is logic normative for thought?. *American Philosophical Association Central Division meeting*, [*s. l.*], p. 1-25, 2004.

MOULTON, J. A Paradigm of Philosophy: the adversary method. *In*: HARDING, S.; HINTIKKA, M. (ed.). *Discovering Reality*: feminist perspectives on epistemology,

metaphysics, methodology, and philosophy of science. Dordrecht: D. Reidel, 1983. p. 149-164.

PAOLI, F. Implicational Paradoxes and the Meaning of Logical Constants. *Australasian Journal of Philosophy*, Sydney, v. 85, n. 4, p. 553-579, 2007.

PAOLI, F. Quine and Slater on Paraconsistency and Deviance. *Journal of Philosophical Logic*, Dordrecht, v. 32, n. 9, p. 531-548, 2003.

PAOLI, F. Semantic Minimalism for Logical Constants. *Logique et Analyse*, Bruxelles, v. 57, n. 227, p. 439-461, 2014.

PRIEST, G. Logic and revisability. *In*: PRIEST, G. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 155-175.

PRIEST, G. Revising Logic. *In*: RUSH, P. (ed.). *The Metaphysics of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 211-223.

QUINE, W. V. Carnap and Logical Truth. *Synthese*, Dordrecht, v. 12, n. 4, p. 350-374, 1960.

QUINE, W. V. *Philosophy of Logic*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

RESTALL, G. Carnap's Tolerance, Language Change, and Logical Pluralism. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 99, n. 8, p. 426-443, 2002.

REUSSELL, G. Deviance and Vice: Strength as a Theoretical Virtue in the Epistemology of Logic. *Philosophy and Phenomenological Research*, Hoboken, v. 99, n. 3, p. 548-563, 2019.

ROSENBLATT, L. Classical recapture and maximality. *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 178, p. 1951-1970, 2020.

RYLE, G. "If", "So", and "Because". *In*: BLACK, M. (ed.). *Englewood Cliffs*: prentice-hall. [*S. l.: s. n.*], 1950. p. 302-318.

TAJER, D. Logic as a Puzzle-Solving Activity. *Análisis Filosófico*: lógica, lenguaje y representación, [*s. l.*], v. 41, n. 1, p. 119-140, 2021.

WILLIAMSON, T. Logic, metalogic and neutrality. *Erkenntnis*: an international journal of analytic philosophy, Dordrecht, v. 79, n. 2, p. 211-231, 2013.

WILLIAMSON, T. Semantic Paradoxes and Abductive Methodology. *In*: ARMOUR-GARB, B. (ed.). *The Relevance of the Liar*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 24-49.

WILLIAMSON, T. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2007.

DOIS ARGUMENTOS CÉTICOS PARA O DESACORDO RELIGIOSO

DOIS ARGUMENTOS CÉTICOS PARA O DESACORDO RELIGIOSO

JULIOMAR MARQUES SILVA

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, irei apresentar dois argumentos céticos para o desacordo religioso. A discussão sobre desacordos racionais tem ganhado força na epistemologia contemporânea, porém, de certa forma, essa discussão já se encontrava até mesmo na filosofia antiga com os céticos pirrônicos. Frente ao debate amplo sobre desacordos, irei focar naquele que talvez seja um dos casos mais emblemáticos: o desacordo religioso. Para esse caso em particular, apresento o argumento antigo de Sexto Empírico[1] e o argumento contemporâneo de Richard Feldman. Ambos os autores recomendam o ceticismo para o desacordo religioso. Em outras palavras, para esses autores, o próprio desacordo acerca da existência de Deus seria um argumento para suspendermos o juízo sobre essa questão.

1 Nas referências ver: Sextus Empiricus (2000).

A questão dos desacordos epistêmicos[2] sempre intrigou os filósofos, não é de hoje que eles discutem o fato de as pessoas discordarem entre si e o impacto que isso teria na formação e justificação das nossas crenças. Desde os céticos antigos, o problema dos desacordos já era uma questão filosófica importante. Recentemente, houve um resgate dessa discussão e a epistemologia contemporânea vem dando bastante atenção ao tema dos desacordos racionais. No entanto, não pretendo aqui fazer uma discussão ampla desse tema, pretendo discutir apenas um caso específico, a saber, o clássico desacordo sobre a existência de Deus.

Nos últimos anos, houve muita discussão sobre o problema dos desacordos, muito material foi publicado e coletâneas inteiras foram dedicadas ao tema[3]. Dentre os principais questionamentos, podemos nos perguntar qual é a significância epistêmica dos desacordos racionais? Ou seja, como devemos reagir aos desacordos epistêmicos? Ou ainda, qual seria a atitude racional adequada frente ao desacordo com um par epistêmico? Todas essas perguntas são válidas e constituem aquilo que podemos chamar de *o problema do desacordo entre pares*, em outras palavras, constituem a chamada epistemologia dos desacordos[4]. Porém, o interesse pelos desacordos racionais é bastante antigo na filosofia, remonta pelo menos ao período dos céticos antigos. Sexto Empírico e o pirronismo em geral deram grande destaque ao tema. Os filósofos céticos já investigavam o problema dos desacordos e suas implicações para a racionalidade

2 Podemos também usar o termo *desacordo racional* em vez de *desacordo epistêmico*, farei uso de ambos os termos ao longo do capítulo. O que quero destacar é a ocorrência de uma disputa racional, em que os agentes apresentam atitudes doxásticas distintas para uma mesma questão. Por exemplo, se um agente crê que P e outro não acredita nessa proposição (descrê que P), diremos que existe um desacordo racional entre eles.

3 Por exemplo, Feldman e Warfield (2010); Christensen e Lackey (2013); Machuca (2013); Matheson (2015) e Lougheed (2020).

4 Não há espaço aqui para expor o debate da epistemologia contemporânea sobre o problema dos desacordos. Para uma visão geral desse debate, temos o verbete "Disagreement" na Stanford Encyclopedia of Philosophy (Frances; Matheson, 2019) e o livro *The epistemic significance of disagreement* (2015b), do Jonathan Matheson. Em português, temos o artigo "O problema do desacordo na epistemologia contemporânea" (2021).

e justificação das nossas crenças. Para Sexto Empírico (Cf. HP I, 165)[5], os desacordos têm grande impacto em nossas crenças e podem nos levar ao ceticismo acerca de várias questões.

Diante dessa discussão mais ampla sobre desacordos, pretendo focar atenção no caso do desacordo religioso acerca da existência de Deus. Na história da filosofia, a disputa insistente entre ateus e teístas a respeito da existência de Deus é um bom exemplo de desacordo entre pares. Como devemos agir nesse caso particular de desacordo? Qual é a atitude racional adequada para o contexto dessa disputa? Para esse caso específico, muitas soluções foram discutidas ao longo da história, no entanto, pretendo aqui destacar duas posições céticas para o desacordo religioso. A primeira vem do pirronismo antigo, baseada em Sexto Empírico. A segunda é a posição contemporânea de Richard Feldman. Apesar da diferença temporal e contextual entre os dois autores[6], ambos recomendam o ceticismo diante o desacordo religioso.

Para Sexto Empírico, o desacordo indecidível (*diaphonía*) acerca de uma questão nos leva à suspensão de juízo. O ponto é que, uma vez que as partes de uma disputa são equipolentes, ou seja, são iguais em poder de convencimento, não temos como decidir ou escolher uma delas. Nesse sentido, o desacordo entre as partes é indecidível, e nessas circunstâncias devemos suspender o juízo. Para o pirronismo, encontramos exatamente esse tipo de desacordo quando lidamos com questões filosóficas, e a questão da existência de Deus é uma delas. Assim, o desacordo indecidível acerca

5 A obra de Sexto Empírico segue o modelo clássico de citação. A sigla se refere ao nome da obra, nesse caso, *Hipotiposes pirronianas*, seguida da numeração romana que indica o livro em questão e da numeração árabe que indica o parágrafo daquele livro. Portanto, HP I, 165 significa o parágrafo 165 do primeiro livro das Hipotiposes, e assim por diante.

6 Sexto Empírico viveu entre os séculos I e II depois de Cristo. Na sua época, a questão da existência de Deus certamente deveria ter outros contornos, pois seu contexto histórico é bastante diferente do nosso atual. No entanto, pretendo destacar que esse autor já usava a ideia de desacordo para sustentar uma posição cética a respeito da existência de Deus. Para Sexto, o próprio desacordo sobre esse tipo de questão nos leva à suspensão de juízo. Recentemente, Richard Feldman também argumentou por uma posição cética frente o desacordo religioso. Segundo Feldman, por serem pares epistêmicos em estado de compartilhamento total das informações, ateus e teístas não deveriam manter crenças opostas, ambos deveriam suspender o juízo acerca da existência de Deus.

da existência de Deus já seria suficiente para nos levar ao ceticismo. Além disso, Sexto Empírico argumenta que existe um vasto desacordo a respeito de Deus, sobre o que seria sua substância, sobre como seria sua forma e sobre onde podemos localizá-lo. A falta de acordo sobre esses atributos básicos também nos levaria à suspensão de juízo. Portanto, se existe um vasto e indecidível desacordo acerca de Deus, onde não podemos optar por uma das partes em disputas, porque todas elas são equipolentes, a única alternativa racional para esse caso seria a suspensão de juízo.

Já para N, há duas maneiras de considerarmos um desacordo. A primeira é em estado de isolamento (*isolation*), em que os agentes formam suas crenças separadamente, sem saber que um par epistêmico considera as mesmas evidências e possui uma crença oposta. Nesse caso, seria racional os agentes permanecerem com suas respectivas crenças, porque ambos não sabem da existência do desacordo entre eles. Porém, existe um segundo estado que Feldman chama de compartilhamento total (*full disclosure*). Nesse estágio da disputa, os agentes sabem que existe um desacordo, ou seja, que um par epistêmico sustenta uma crença oposta. Nesse caso, os agentes não mais estão autorizados a permanecer com suas respectivas crenças, ambos deveriam suspender o juízo acerca da questão. Ao compartilharem informações, não há como saber qual das partes faz a melhor avaliação das evidências, porque ambas são pares, além disso, eles sabem que crenças opostas não podem estar justificadas ao mesmo tempo. Portanto, em compartilhamento total, ambos os agentes deveriam suspender o juízo sobre a questão em disputa. Segundo Feldman, o desacordo entre ateus e teístas, acerca da existência de Deus, é justamente um desacordo entre pares em estado de compartilhamento total. Nesse caso, como em qualquer outro caso desse tipo, a solução mais racional para as partes em disputa seria a suspensão de juízo.

A proposta deste capítulo não é exaurir toda a discussão a respeito do desacordo religioso. O objetivo é apenas apresentar duas posições céticas para essa mesma questão e mostrar que, apesar da diferença temporal entre os dois autores, ambos recomendam o ceticismo para esse desacordo específico. Ou seja, o argumento antigo de Sexto Empírico e

o argumento contemporâneo de Richard Feldman apresentam a mesma solução cética para o desacordo religioso. Diante da disputa acerca da existência de Deus, ambos os autores recomendam a suspensão de juízo. Nas próximas seções, veremos os detalhes de cada uma dessas posições céticas para o desacordo religioso.

A *DIAPHONÍA* PIRRÔNICA E A QUESTÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

A ideia de desacordo (*diaphonía*) é amplamente usada pelo ceticismo pirrônico como um argumento que pode nos levar ao ceticismo a respeito de várias questões. Segundo o pirronismo, para toda e qualquer questão sempre haverá desacordo, tanto entre homens comuns quanto entre filósofos, e não estamos aptos a escolher entre uma opinião e outra, porque todas elas são equipolentes, por isso somos levados à suspensão de juízo (HP I, 165). No que diz respeito à questão da existência de Deus, os desacordos são ainda mais evidentes, as opiniões são muito mais diversas, e isso nos levaria necessariamente à suspensão de juízo acerca dessa questão (HP III, 2-8).

Sexto Empírico, nas *Hipotiposes pirronianas*, apresenta vários modelos de argumentação cética. Segundo o autor, esses modos de argumentação são as ferramentas que um filósofo cético pode usar no combate ao dogmatismo. O modo da *diaphonía* é o primeiro dos cinco modos de Agripa[7]. Esse modo do desacordo seria uma espécie de argumento geral, e trabalha em conjunto com outros argumentos céticos. Sempre que o argumento do desacordo não for suficiente, podemos lançar mão de algum dos outros modos céticos, por exemplo: o regresso infinito, a circularidade ou a arbitrariedade (HP I, 165-169). Frente ao desacordo, alguém pode sustentar que uma das partes é correta, mesmo que haja disputa, isso não seria

7 Sexto Empírico é considerado um compilador, boa parte de seus textos são argumentos e ideias de outros filósofos. Nas *Hipotiposes pirronianas*, Sexto apresenta uma lista de cinco modos de argumentação referentes ao filósofo cético Agripa.

um problema porque a outra parte está equivocada. No entanto, para sustentar essa posição, essa pessoa – ou esse filósofo – deve justificar por que determinada opinião é correta. Nesse momento, ao tentar justificar uma opinião, ele cai em uma das outras armadilhas céticas. Seria preciso apresentar uma cadeia infinita de razões, uma vez que sempre podemos exigir uma razão extra. Ou teria de apresentar um raciocínio circular, em que uma razão se sustenta em outra e vice-versa. Ou, por fim, teria de apresentar uma razão arbitrária que não se sustenta em nada. No entanto, para o ceticismo pirrônico, todas essas formas de justificação são falaciosas. Não podemos justificar uma opinião infinitamente, o raciocínio circular é vicioso[8] e uma opinião arbitrária pode ser contraposta a qualquer outra opinião arbitrária[9].

No entanto, Sexto Empírico chama atenção para o fato de que o próprio modo da *diaphonía*, sem o auxílio de qualquer outro modo cético, já seria suficiente para nos levar ao ceticismo. Frente a uma disputa equipolente, ou seja, em que ambas as partes possuem bons argumentos e o mesmo poder de convencimento, não podemos preferir uma parte em detrimento da outra. Diante de um desacordo indecidível, devemos suspender o juízo (HP I, 165). Desse modo, o próprio desacordo pode nos levar ao ceticismo. Os outros modos céticos são necessários somente quando algum dogmático não se sentir satisfeito com esse argumento do desacordo. Se alguém tentar provar que determinada opinião em disputa é correta, podemos recorrer ao argumento do regresso, da circularidade ou da arbitrariedade. No entanto, nem sempre é necessário

8 A circularidade é viciosa, por exemplo, quando uma proposição *p* é justificada por *q* e o que sustenta *q* é a própria proposição *p*. Nesse sentido, o raciocínio seria vicioso porque a proposição *p* (que estamos tentando justificar) já estaria sendo usada como justificação para outra proposição (para justificar *q*). No fim das contas, *p* estaria justificando a si mesma (*p* justifica *q* que justifica *p*).

9 Boa parte da discussão contemporânea sobre teoria da justificação nada mais é que uma tentativa de responder a esses argumentos céticos de Agripa (Fogelin, 2017, p. 35). O que ficou conhecido como trilema de Agripa (regresso infinito, circularidade e arbitrariedade) é o ponto de partida para as teorias fundacionistas, coerentistas e infinitistas da justificação epistêmica (Vázquez, 2019, p. 52). Para uma discussão ampla dos modos de Agripa e as teorias contemporâneas da justificação epistêmica, ver o livro de Robert Fogelin, *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação* (2017).

fazer isso, muitas vezes o argumento do desacordo já é suficiente para suspendermos o juízo sobre a questão.

O que nos leva ao ceticismo não é o mero fato de haver desacordo, mas sim o fato de que muitas vezes a disputa é equipolente e indecidível (HP I, 26, 88, 165). Sobre esse ponto, Sexto diz:

> Os céticos fazem filosofia para decidir entre as aparências e apreender aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso, e assim se tornar tranquilo. Porém, eles se deparam com disputas equipolentes e não estando apto a decidir essas disputas eles suspendem o juízo (HP I, 26).

Para toda e qualquer questão existe uma diversidade de opiniões, tanto opiniões simples e comuns quanto opiniões complexas e elaboradas. E, muitas vezes, mesmo estando em conflito, todas as opiniões a respeito de uma questão são válidas. Para o cético, é nesse sentido que todas as opiniões – todas as partes em desacordo – podem ser equipolentes. Porém, alerta o cético, não temos como decidir uma disputa equipolente. O desacordo é indecidível porque as partes são equivalentes, dessa forma, não há como decidir ou escolher uma parte em detrimento da outra. Portanto, se não podemos decidir o desacordo acerca de uma questão, devemos suspender o juízo.

Podemos nos perguntar, porém, em que circunstâncias um desacordo seria equipolente? Em outras palavras, o que significa exatamente a equipolência de opiniões? Para Sexto, as partes de um desacordo são equipolentes quando possuem o mesmo poder de convencimento: "por equipolência queremos dizer igualdade com relação a ser convencido ou não ser convencido: quando nenhuma das alegações tem precedência sobre a outra como sendo mais convincente" (HP I, 10). Se duas opiniões distintas têm poder de convencimento, então podemos dizer que elas são equipolentes. E, uma vez que essas opiniões constituem as partes de um desacordo, podemos dizer que essa disputa é equipolente. Por exemplo, no desacordo religioso temos uma posição teísta e outra ateísta, ambas as partes apresentam bons argumentos e conseguem persuadir as pessoas.

Nesse sentido, ambas as partes têm o mesmo poder de convencimento e, por isso, são equipolentes. Para o pirronismo, não há como decidir um desacordo equipolente, porque ambas as partes são igualmente convincentes e persuasivas.

Portanto, diante de um desacordo equipolente e indecidível, devemos suspender o juízo (HP I, 165). Uma vez que as partes são igualmente convincentes, devemos suspender o juízo porque não há como decidir a disputa. Desse modo, o próprio desacordo acerca de uma questão já seria suficiente para nos levar ao ceticismo. No que diz respeito à questão da existência de Deus, segundo Sexto Empírico, nos deparamos exatamente com esse tipo de desacordo. As questões religiosas sempre foram bastante controversas, na época do ceticismo pirrônico isso não era diferente, e as opiniões a respeito de Deus eram muito diversas.

Ao investigar a questão da existência de Deus, porém, Sexto Empírico começa por um questionamento mais amplo, se perguntando como podemos determinar a existência de algo. Segundo o autor, para saber se uma coisa existe, primeiramente devemos estabelecer alguns de seus atributos básicos. Devemos nos perguntar se sua substância é material ou imaterial, qual seu tamanho, seu formato e o lugar onde pode ser encontrado. Para compreendermos a existência de algo, Sexto Empírico afirma que:

> Devemos formar uma concepção da substância das coisas que concebemos, por exemplo, se elas são corpóreas ou incorpóreas. Também a respeito da sua forma, ninguém poderia conceber um cavalo sem que tivesse aprendido previamente a forma de um cavalo. E além disso, o que é concebido deve ser concebido em algum lugar (HP III, 2).

Desse modo, para saber se algo existe ou não devemos estabelecer previamente quais são seus atributos básicos. Uma vez que esses atributos forem estabelecidos, podemos dizer se aquela coisa de fato existe ou não. Por exemplo, sabemos que cavalos existem porque temos em mente que sua substância é corpórea, que existe uma forma específica de ser cavalo e

que podemos encontrá-los vagando pelos pastos. Assim, porque sabemos quais são seus atributos básicos, podemos afirmar que cavalos existem.

No que diz respeito a Deus ocorre o mesmo, para dizer se ele de fato existe devemos estabelecer quais são seus atributos. Devemos estabelecer de que tipo é a sua substância, também a sua forma e onde pode ser encontrado. Porém, como iremos dizer se Deus existe ou não, se não há nenhum acordo sobre essas coisas? Na verdade, como demonstra Sexto Empírico, o que temos é um vasto e indecidível desacordo acerca de Deus e de seus atributos:

> Aqueles que afirmam que deuses existem, uns acreditam nos deuses tradicionais, outros naqueles inventados pelas escolas dogmáticas – Aristóteles diz que Deus é incorpóreo e o limite do céu, para os Estoicos ele é ar e penetra até mesmo as coisas mais repugnantes, Epicuro diz que ele é antropomórfico, Xenófanes diz que ele é uma esfera insensível [...] entre as pessoas comuns, alguns dizem que existe um Deus, outros dizem que existem muitos e de formas variadas, estão de acordo com as suposições dos Egípcios que consideram deuses com face de cachorro e em formato de falcão, vacas, crocodilos e outros (HP III, 218-219).

Não há acordo sobre o que seria a substância de Deus, pois uns dizem que ela é corpórea, e outros que é incorpórea. Também não há acordo sobre sua forma, pois para uns seria antropomórfica, e para outros em formato de animais ou até mesmo de esfera. E, por fim, não há acordo sobre o lugar onde possa ser encontrado, porque uns dizem que está no limite do universo, e outros que está em todas as coisas e em todo lugar. Portanto, podemos notar que existe um grande desacordo acerca de Deus ou daquilo que seriam seus atributos.

Diante desse cenário de disputa, não há como estabelecer se de fato Deus existe ou não. Além disso, o desacordo acerca dos atributos de Deus é indecidível, pois as partes em disputa são equipolentes. Ou seja, todas elas apresentam bons argumentos em seu favor e, nesse sentido,

todas as partes são igualmente convincentes. Por que deveríamos adotar a concepção de Epicuro em vez da concepção de Aristóteles? Não há razões para adotar um autor em vez do outro. Em outras palavras, não há como priorizar uma parte em detrimento das outras, porque todas são equipolentes e igualmente convincentes. Desse modo, uma vez que existe um desacordo indecidível a respeito de Deus, sobre sua substância, sua forma e seu lugar, não temos como determinar se ele existe ou não (HP III, 218-219). Segundo Sexto Empírico, diante dessa disputa indecidível, devemos suspender o juízo. Para o ceticismo pirrônico, portanto, o próprio desacordo acerca de Deus já seria suficiente para nos levar ao ceticismo acerca dessa questão.

Objeções ao argumento de Sexto Empírico

Existem duas maneiras de escapar do argumento pirrônico do desacordo, principalmente no que se refere ao caso particular do desacordo religioso. A primeira objeção é que o argumento do desacordo se baseia em um princípio normativo, este diz que diante de um desacordo indecidível devemos suspender o juízo. Não é necessário conceder isso ao cético, e simplesmente podemos negar esse princípio. A segunda objeção ao argumento aceita que de fato existe um desacordo acerca da existência de Deus, porém, esse desacordo pode ser resolvido apelando para a perspectiva de primeira pessoa e para a ideia de evidência privada.

A principal premissa do argumento pirrônico diz que o desacordo é indecidível, por isso, devemos suspender o juízo. Podemos reconstruir o argumento do desacordo da seguinte maneira, Vázquez (2019, p. 53):

1. S1 crê que P.
2. S2 crê que ¬P.
3. No máximo, um deles está certo.
4. O desacordo entre S1 e S2 é indecidível.
5. Portanto, devemos suspender o juízo sobre se P.

No entanto, podemos negar a premissa 4 (Vázquez, 2019). Para sustentar essa premissa, e a conclusão que se segue com ela, o cético recorre a uma espécie de princípio normativo. Ou seja, para o cético, frente a um desacordo indecidível devemos sempre suspender o juízo. Porém, podemos simplesmente negar esse princípio normativo do ceticismo, afirmando que de alguma forma o desacordo pode ser decidido (Vázquez, 2019, p. 54). Assim, a conclusão cética não se sustenta. Não seria necessário suspender o juízo sobre a questão em disputa, porque o desacordo pode ser decidido.

A réplica pirrônica para essa objeção pode ser feita de duas formas, reintroduzindo o modo do desacordo ou lançando mão de outros argumentos céticos, por exemplo, os demais modos de Agripa (Vázquez, 2019, p. 53). O cético pode perguntar: qual seria a razão para negar esse princípio normativo? Em outras palavras, com base em que o desacordo seria decidido? Se dissermos por meio de uma razão *r* nem todos vão concordar, isso gera um novo desacordo. O cético perguntaria novamente: com base em que esse segundo desacordo seria decidido? Assim, o argumento do desacordo pode ser reintroduzido indefinidamente nessa discussão sobre o princípio normativo. Esse movimento de recolocar o modo do desacordo acabaria por nos levar ao argumento do regresso infinito. Ou, de outro modo, ao tentar justificar que o desacordo acerca de Deus pode ser decidido, podemos acabar caindo em outros argumentos céticos, por exemplo: na circularidade ou na arbitrariedade. Se dissermos que o desacordo é decidido com base em uma razão *r* que se sustenta em si mesma, temos uma circularidade viciosa. Se dissermos que é com base em uma razão *r* que não se sustenta em nada, temos uma hipótese arbitrária. Para o ceticismo pirrônico, todas essas tentativas de justificar que o desacordo religioso pode ser decidido são falaciosas. Portanto, há ainda mais razões para aceitarmos que o desacordo é indecidível e que devemos suspender o juízo sobre essa questão.

A segunda objeção ao argumento pirrônico admite o desacordo sobre a existência de Deus, porém, esse desacordo seria facilmente decidido com base na perspectiva de primeira pessoa. Alguém que crê em Deus, por exemplo, sabe que existe desacordo sobre essa questão, mas isso não

é suficiente para ele suspender o juízo. Com base na evidência que aquela pessoa tem acesso, ela estaria autorizada a crer em Deus. Sobre esse ponto:

> Alguém pode aceitar que existe desacordo sobre a existência de Deus, mas replicar que Deus é aparente para ela, assim o desacordo é decidido em favor da existência de Deus. O testemunho da perspectiva de primeira pessoa, e a suposição de que isso triunfa sobre as opiniões e argumentos dos outros, é usado como fundamento para a crença de que Deus existe. Uma pessoa que sustenta seus julgamentos com base na própria percepção é imune ao desacordo, justamente porque ela dá mais crédito às suas impressões pessoais do que à discussão acerca daquele tópico (Vázquez, 2019, p. 75).

Estamos autorizados a ter uma crença conforme aquilo que nos aparece, de acordo com a nossa percepção pessoal das coisas. A perspectiva de primeira pessoa é soberana no julgamento de qualquer questão, e a opinião de terceiros é sempre secundária, no que diz respeito à justificação das nossas próprias crenças. Se tenho a impressão pessoal de que Deus existe, então estou plenamente autorizado a crer nisso. O desacordo sobre essa questão pode até ser real, mas é facilmente decidido em favor da crença formada em perspectiva de primeira pessoa.

O cético, no entanto, pode responder a essa objeção dizendo que a ideia de evidência privada não resolve o desacordo, ao contrário, pode acirrar ainda mais as coisas. O ateu pode também apelar para uma evidência privada e sustentar a posição contrária, ele pode dizer que a crença de que Deus não existe é baseada na sua própria impressão pessoal. Se entendermos a justificação como sendo aquilo que aparece para o agente, ambas as partes do desacordo estariam justificadas. Nesse caso, ao contrário do que afirma a objeção, o desacordo persistiria e não seria decidido. Além disso, se aceitarmos essa ideia de justificação, podemos dizer que isso nos leva a outro argumento cético que é a relatividade, segundo a qual posições contrárias seriam justificadas ao mesmo tempo.

E para Sexto Empírico, a relatividade também nos leva à suspensão de juízo, porque a coisa em si mesma não pode ser relativa a cada um (HP I, 167). Por exemplo, Deus não pode ser relativo à percepção de cada um, e não pode existir e não existir ao mesmo tempo. Portanto, devemos suspender o juízo sobre essa questão. Assim, o cético também poderia responder a essa objeção.

Como podemos notar, esses argumentos pirrônicos colocaram desafios importantes para a teoria da justificação. Ao longo da história da filosofia, e até mesmo na epistemologia contemporânea, os filósofos estão sempre buscando uma solução para esses desafios céticos. Neste capítulo, entretanto, chamo atenção principalmente para o argumento do desacordo, em especial para o impacto que esse argumento pode ter em relação ao desacordo religioso. Os céticos pirrônicos já discutiam o problema do desacordo racional e suas implicações para a justificação das nossas crenças. No que diz respeito à questão da existência de Deus, Sexto Empírico já apontava que o desacordo indecidível acerca dessa questão pode nos levar ao ceticismo. Recentemente, na discussão contemporânea sobre desacordos, alguns autores também sustentam uma posição cética, inclusive para o desacordo religioso. Richard Feldman, por exemplo, defende que frente a um desacordo entre pares, se os agentes compartilham todas as informações, eles deveriam suspender o juízo sobre a questão em disputa. Assim como Sexto Empírico, para Feldman o desacordo sobre a existência de Deus também nos leva ao ceticismo acerca dessa questão. Na visão desse autor contemporâneo, os agentes envolvidos nessa disputa deveriam suspender o juízo. Nas próximas seções, veremos os detalhes do argumento de Feldman.

O PROBLEMA DOS DESACORDOS RACIONAIS: O DESACORDO RELIGIOSO EM PARTICULAR

Segundo Richard Feldman (2006a, 2006b, 2006c, 2010), o desacordo entre pares pode afetar a justificação das nossas crenças, é possível ter de abandonar uma crença caso ela esteja em desacordo com um par epistêmico.

Na sua visão, nos casos de desacordo em que há compartilhamento total das evidências, os agentes envolvidos devem abandonar suas crenças e suspender o juízo acerca da proposição disputada. No que diz respeito ao desacordo religioso, acerca da existência de Deus, a mesma conclusão se aplica. Ou seja, ateus e teístas deveriam desistir de suas crenças e adotar a suspensão de juízo.

Para Feldman (2006b, p. 419), "[...] um desacordo pode ser entendido por meio de dois estágios distintos". No primeiro estágio, que ele chama de isolamento (*isolation*), cada agente forma sua respectiva crença com base nas mesmas evidências disponíveis, mas ambos não sabem da existência do desacordo entre eles. Nesse momento, os agentes envolvidos no desacordo são racionais e estão justificados em ter a crença que têm. No entanto, temos um segundo estágio, que o autor chama de compartilhamento total (*full disclosure*), em que os agentes sabem que existe um desacordo entre eles. Além disso, os agentes sabem que ambos são pares epistêmicos, isto é, são sujeitos inteligentes e igualmente confiáveis para julgar a referida questão. No compartilhamento total, os agentes compartilham não apenas as evidências disponíveis em primeira ordem, mas também o fato de que há um desacordo entre eles, e essa informação é também uma evidência, que podemos chamar de evidência de segunda ordem ou ordem superior. Nesse caso, saber que existe um desacordo afeta a justificação dos agentes, eles ganham uma espécie de anulador ao ter acesso a essa informação. Em compartilhamento total, ambos os agentes não mais estariam justificados em manter suas respectivas crenças iniciais.

O cenário dos desacordos entre pares, segundo Feldman (2006b, p. 419), deve ser entendido da seguinte maneira:

> Será útil distinguir em dois estágios nos quais o desacordo pode ser considerado. Ao primeiro irei me referir como em 'isolamento' (*isolation*). Nesse estágio, Pro e Con examinam um corpo similar de evidências e, após séria e cuidadosa reflexão, Pro tem a conclusão que P é verdadeiro e Con tem a conclusão de que P não é verdadeiro. Para cada um

> deles, a conclusão a que chegaram parece ser plenamente verdadeira.

Adiante ele acrescenta:

> O outro estágio irei me referir como um compartilhamento total (full disclosure). Neste estágio, Pro e Con discutem exaustivamente a questão. Sabem as razões e os argumentos um do outro, e que o outro tem uma conclusão oposta após examinar as mesmas informações (Feldman, 2006b, p. 419).

Os principais questionamentos que podemos fazer, ao contemplar o cenário dos desacordos proposto por Feldman, são: qual seria a atitude razoável para os agentes em estado de isolamento? E qual seria a atitude razoável em estado de compartilhamento total?

Como podemos notar, em isolamento ambos os agentes são racionais em manter suas respectivas crenças. Com base no mesmo corpo de evidências E, Pro está justificado em crer que P, e Con também está justificado em crer na falsidade dessa proposição, isto é, em crer que não-P. Segundo Feldman (2006b, p. 422), podemos defender a manutenção do desacordo entre os agentes em estado de isolamento, em outras palavras, é razoável cada um deles manter sua respectiva crença. Porém, não podemos dizer o mesmo quando analisamos o quadro no estado de compartilhamento total.

A evidência disponível no estado de compartilhamento total é composta pelo corpo de evidências E mais as informações compartilhadas entre os agentes. Em compartilhamento, a evidência total seria algo como E* (o conjunto E de evidências mais o fato compartilhado de que um par epistêmico chega a uma conclusão oposta com base em E). Em isolamento, os agentes possuem apenas o que chamamos de evidência de primeira ordem, porém, no segundo estágio, os agentes possuem também evidência de segunda ordem. O desacordo com o par é uma informação que indica que há outra avaliação possível para as evidências disponíveis, é uma informação sobre o que a própria evidência E suporta. O ponto é que informação sobre a evidência é também evidência, nesse

caso, chamamos de evidência de segunda ordem. Em compartilhamento total, Pro e Con têm acesso ao corpo total das evidências, ou seja, tanto as de primeira ordem quanto as de segunda ordem. Porém, como sabemos, ganhar uma evidência nova pode ser um anulador da justificação, ou seja, pode ir contra a justificação já existente.

Para Feldman, é exatamente isso o que acontece no estado de compartilhamento total. Ao saber as razões e os argumentos do oponente, os agentes ganham um anulador para a justificação prévia. As informações obtidas em segunda ordem vão contra a avaliação feita em primeira ordem. Nas palavras do próprio autor:

> O ponto que quero aqui enfatizar não é que o agente deve sempre saber (ou estar justificado crer) que a sua evidência é boa evidência. [...] Mas, uma vez que reflita explicitamente sobre a questão, é difícil ver como ele poderia permanecer razoável e manter a sua crença, uma vez que descobre (realizes) que não tem boa razão para achar que sua evidência suporta aquela crença. Com efeito, essa descoberta funciona como anulador do que a evidência original de fato suporta. A ideia subjacente é que é razoavelmente difícil manter uma crença uma vez que refletimos sobre a nossa situação epistêmica, ao modo como os desacordos em compartilhamento total exigem. Não é que os padrões reflexivos sejam mais altos nessas situações. Mas, é que a reflexão pode – e neste caso ela o faz – deixar claro que o agente não tem boa razão para achar que sua crença está bem justificada, e isso enfraquece o suporte que ele tinha para aquela crença inicialmente (Feldman, 2006b, p. 436-437).

O ponto que merece destaque é que, após refletir sobre as razões e sobre crença do oponente, o agente não tem mais a garantia de que sua avaliação inicial das evidências disponíveis é correta, ou que é uma avaliação tão boa quanto lhe parecia antes do compartilhamento total. No estado de compartilhamento, a justificação prévia que os agentes possuíam é necessariamente enfraquecida.

A atitude mais razoável em estado de compartilhamento total, segundo Feldman, seria a suspensão do juízo (Feldman, 2006b). Nesse estado, ambos os agentes ganham um anulador para a justificação prévia existente. Ambos os agentes não têm mais uma boa razão para afirmar o que a evidência de fato suporta. Se no estágio de isolamento a evidência que os agentes tinham disponível dava suporte à suas respectivas crenças, no estágio de compartilhamento total a evidência disponível não mais dá suporte àquelas crenças. Nessa condição, a coisa mais racional que os agentes podem fazer é cada um abandonar sua respectiva crença prévia e suspender o juízo acerca da proposição disputada. Para Feldman (2006b, p. 441), em compartilhamento total das evidências "as partes no desacordo seriam razoáveis em suspender o juízo acerca da questão disputada". O autor admite, porém, que suspender o juízo em cenários de desacordo entre pares é uma conclusão bastante cética, mas também destaca que essa é uma atitude racional que não pode ser negligenciada. Para ele, em muitos casos de desacordos entre pares a suspensão de juízo é de fato a alternativa requerida. No entanto, o autor também destaca que em muitos outros casos de desacordos – talvez a maioria deles – alguma assimetria entre os agentes possa ser vista e, nesses casos, essa conclusão cética não é necessária.

Se tratando do desacordo religioso, segundo Feldman (2006c), este seria um caso típico de disputa entre pares no estado de compartilhamento total. Ateus e teístas formam suas respectivas crenças, mas estão plenamente conscientes de que pares epistêmicos sustentam crenças opostas com base nas mesmas evidências disponíveis. Na visão de Feldman, a solução mais correta para esse caso de desacordo seria o ceticismo. Ou seja, sendo que os agentes envolvidos nessa disputa são pares epistêmicos e sabem que existe um desacordo entre eles, então, ambas as partes deveriam suspender o juízo. Em outras palavras, ateus e teístas não são racionais em manter suas crenças, ambos deveriam desistir de suas crenças e suspender o juízo sobre a questão em disputa.

Ao discutir o desacordo religioso, Feldman (2006c) nos apresenta uma situação entre seus próprios estudantes como sendo a representação

desse caso. Em uma de suas classes, a turma estava dividida entre aqueles que acreditam em Deus e aqueles que não acreditam, os primeiros seriam considerados teístas, e os outros ateus. O detalhe que o autor chama a atenção é que todos concordavam em discordar, ou seja, todos achavam que ambas as partes na disputa estavam justificadas. Não haveria problema em cada parte permanecer com sua respectiva crença, mesmo sabendo que a outra parte tinha uma crença oposta. Porém, para Feldman, seus alunos estavam equivocados, ambas as partes não podem estar justificadas ao mesmo tempo. Segundo o autor, nesse cenário de compartilhamento total das evidências, a solução correta seria a suspensão de juízo. Ateus e teístas deveriam abandonar suas respectivas crenças, não seria racional ambas as partes permanecerem em desacordo – manterem crenças opostas.

De outra forma, o cenário do desacordo religioso proposto por Feldman (2006c, p. 21) pode ser concebido da seguinte maneira:

> 1) Deus existe.
>
> 2) A evidência compartilhada suporta (1).
>
> O teísta diz que 1 e 2 são verdadeiras. O ateu diz que 1 e 2 são falsas. Notem que depois da discussão a evidência de ambos inclui não apenas seus respectivos argumentos e suas reações a eles, mas também o fato de que outra pessoa – um par epistêmico – acessa a evidência de modo diferente.

Para o teísta, a evidência disponível acerca da questão sustenta sua crença, e ele estaria justificado em crer que "Deus existe". Por outro lado, para o ateu, as evidências não dão suporte a essa proposição. Na verdade, para o ateu as evidências sustentam a crença contrária de que "Deus não existe". O ponto que devemos destacar, e que o autor chama a atenção, é que a evidência total nesse cenário inclui saber que existe um par epistêmico em desacordo. Ambas as partes sabem que alguém igualmente capacitado julga as evidências a respeito da questão e tem uma crença oposta. Para Feldman, saber que um par epistêmico está em desacordo faz toda a diferença.

O argumento que o autor apresenta para o desacordo religioso é baseado na *tese da unicidade*. Ou seja, a tese de que proposições opostas não podem ser justificadas ao mesmo tempo por um conjunto particular de evidências. Feldman é defensor do princípio de unicidade, portanto, por serem pares epistêmicos e compartilharem o mesmo conjunto de evidências, os agentes em desacordo – crenças opostas – não podem ambos estarem justificados. Com base no princípio de unicidade, ambas as crenças não podem estar justificadas ao mesmo tempo. Por isso, manter o desacordo não seria razoável após o compartilhamento total das evidências. E, como não há razões para afirmar que uma parte faz melhor análise das evidências que a outra porque ambas são pares, a resposta correta para esse cenário seria a suspensão de juízo acerca da questão disputada (Feldman, 2006c, p. 212). O teísta não teria razão para achar que sua avaliação das evidências é melhor que a avaliação feita pelo ateu, ele não pode simplesmente dizer que o ateu tem uma crença irracional. O mesmo vale no sentido oposto, o ateu não pode simplesmente manter sua própria crença acusando o teísta de irracionalidade. Portanto, ambas as crenças não podem estar justificadas ao mesmo tempo, como base no princípio de unicidade. E não sabemos qual delas está de fato justificada, porque ambas as partes são pares, e não podemos priorizar uma delas em detrimento da outra. A solução mais racional, nesse caso, seria os agentes desistirem de suas crenças, ateus e teístas deveriam suspender o juízo acerca da questão (Feldman, 2006c).

Desse modo, para Feldman (2006c), o desacordo religioso seria um caso típico de desacordo entre pares em estado de compartilhamento total. Nesse caso, se os agentes são pares e compartilham o mesmo conjunto de evidências, não há como priorizar uma das partes em desacordo. Além disso, com base no princípio de unicidade, um conjunto particular de evidências não justifica crenças opostas ao mesmo tempo, ou seja, ambas as partes na disputa não podem estar justificadas. Assim, os agentes em disputa não seriam racionais em permanecer com suas respectivas crenças opostas. Portanto, a solução mais adequada seria a suspensão de juízo. Segundo Feldman, ateus e teístas não estão justificados em manter suas

respectivas crenças – muitas vezes acusando a outra parte de irracionalidade. Para o autor, nesse caso particular de desacordo, os agentes deveriam abandonar suas crenças e suspender o juízo acerca da questão disputada.

Objeções ao argumento de Feldman

Uma das principais objeções ao argumento de Feldman é que, mesmo sabendo do desacordo e discutindo a questão com o par epistêmico, os agentes nunca compartilham completamente todas as evidências. Há sempre uma porção da evidência que não é compartilhada, principalmente no que diz respeito às experiências religiosas, e isso significa que o agente tem outras razões para manter sua crença mesmo diante do desacordo. O segundo problema é que o cenário de desacordo religioso proposto por Feldman não seria típico de uma disputa entre pares. Os alunos que representam ateus e teístas não seriam considerados pares epistêmicos, pois dificilmente diríamos que possuem as mesmas habilidades e que compartilham as mesmas evidências. Por conta disso, as partes em disputas não são obrigadas a suspender o juízo sobre a questão, ao contrário, são racionais e estão plenamente justificadas em permanecer com suas respectivas crenças.

Primeiramente, podemos argumentar que não existe compartilhamento total das evidências, ainda que os agentes saibam do desacordo e que o oponente em questão é um par epistêmico. Mesmo que os agentes compartilhem informações, aquilo que Feldman chama de compartilhamento total de fato não ocorre. Do ponto de vista de cada agente, há sempre uma porção da evidência que não é compartilhada. Assim, cada parte na disputa pode estar justificada em permanecer com sua crença, mesmo consciente do desacordo com um par epistêmico. Isso seria o caso no desacordo entre ateus e teístas:

> Por exemplo, existe algo acerca da evidência total do ateu que pode justificar a sua crença, e existe alguma coisa diferente na evidência total do teísta que possa justificar a sua crença. Claro, nem todos os casos de desacordos ocorrem

> desta forma. Mas talvez alguns casos sim, e talvez isso seja o que meus alunos pensaram que estava ocorrendo em nossa turma. E, geralmente, talvez seja isso o que as pessoas pensam que estejam ocorrendo quando concluem que agentes racionais podem discordar (Feldman, 2006c, p. 207).

Há sempre algo da evidência total do agente que não é compartilhado, e isso justifica manter a sua crença. Dessa forma, uma vez que nunca há compartilhamento total das evidências, ambas as partes do desacordo podem estar justificadas, e não é necessária a suspensão de juízo. Portanto, não seria irracional nem para o teísta nem para o ateu permanecer com sua respectiva crença, mesmo sabendo que um par epistêmico mantém uma crença oposta.

De fato, o argumento de Feldman só vai adiante se entendermos que os agentes compartilham todas as evidências. Além disso, outro ponto que devemos conceder a Feldman é sobre a tese da unicidade, ou seja, frente a um corpo particular de evidências só pode haver uma única proposição ou única atitude doxástica justificada. Para Feldman (2006c, p. 207), "talvez, se *toda* a evidência fosse compartilhada, não poderia haver desacordo racional entre eles. Essa é a consequência da tese da Unicidade". Portanto, se a unicidade é correta, e os agentes compartilham todas as evidências, então eles não deveriam permanecer em desacordo, a atitude racional nesse caso seria a suspensão de juízo (Feldman, 2006c, p. 205). O ponto que merece destaque é que dizer que os agentes compartilham todas as evidências não significa dizer que compartilham *exatamente* todas as evidências, significa apenas que compartilham todas as evidências relevantes para a questão em disputa. Ateus e teístas podem ter razões pessoais que não são compartilhadas, mas isso não significa que é racional para eles manter o desacordo. Se ambos aceitam que a unicidade é verdadeira, e que compartilham todas as informações relevantes para a questão da existência de Deus, então eles não deveriam permanecer em desacordo. Em vez disso, ambos deveriam suspender o juízo sobre a questão. Por outro lado, se negarem a tese da unicidade, ambas as partes do desacordo podem ser

justificadas, mas isso seria afirmar o relativismo. E, como vimos no argumento pirrônico, o relativismo acerca de uma questão também favorece o ceticismo e a suspensão de juízo, pois a coisa em si mesma não pode ser relativa a cada um (HP I, 167). Nesse ponto, podemos até notar uma semelhança nas objeções que afetam tanto Feldman quanto Sexto Empírico, pois a ideia de relativismo pode ser usada para escapar de ambos os argumentos céticos. Porém, o próprio relativismo pode ser visto como um caminho para o ceticismo.

A outra objeção diz que o cenário de desacordo religioso proposto por Feldman não seria típico de um desacordo entre pares. Os alunos da sua classe, que estariam representando ateus e teístas, não seriam considerados pares epistêmicos. Uma vez que os agentes possuem visões de mundo muito distintas, dificilmente diríamos que possuem as mesmas habilidades ou que acessam as mesmas evidências. No desacordo religioso, os agentes não se consideram como pares epistêmicos:

> Suponha, então, que um ateu e um teísta tenham compartilhado as evidências e ainda assim discordam sobre a existência de Deus. Cada um julga o outro como tendo compartilhado toda a evidência relevante para o desacordo. [...] Apesar disso, a mera diferença nas crenças de fundo significa que cada um está justificado em julgar o outro como não sendo um par epistêmico (Champine, 2012, p. 10).

No que diz respeito à questão da existência de Deus, mesmo compartilhando as evidências, os agentes ainda possuem muitas outras crenças de fundo. E isso justifica que uma parte não considere a outra como par epistêmico e vice-versa. Desse modo, as partes têm razões para permanecer com sua respectiva crença e considerar que o desacordo entre elas é racional (Champine, 2012, p. 11). Portanto, se ateus e teístas não se consideram pares epistêmicos, a suspensão de juízo não é necessária.

É possível responder a essa objeção dizendo que, mesmo tendo visões de mundo bastante diferentes, ateus e teístas podem ser considerados pares epistêmicos. Se os agentes em questão são inteligentes, reflexivos

e ponderados, e acessam as evidências relevantes para uma determinada questão, então, podemos dizer que são pares epistêmicos. Em geral, o desacordo entre ateus e teístas é considerado um caso típico de disputa entre pares, uma vez que as partes são capacitadas e avaliam as evidências disponíveis cuidadosamente. Além disso, seria arbitrário dizer que o outro não é meu par epistêmico apenas por que tem uma crença oposta à minha. Não posso dizer que o outro não é um par epistêmico somente por que sua crença foi formada com base em outra visão de mundo. Esse raciocínio seria arbitrário e, portanto, falacioso. Além disso, pode ser usado por ambas as partes, e o desacordo não seria decidido.

Como vimos, assim como acontece com Sexto Empírico, o argumento de Richard Feldman também apresenta muitos problemas e existem muitas objeções. No entanto, também é possível oferecer respostas para essas objeções. De todo modo, para Feldman o desacordo entre ateus e teístas é um caso típico de disputa entre pares epistêmicos em estado de compartilhamento total. E nessas circunstâncias a suspensão de juízo é a alternativa mais racional. Desse modo, tanto o argumento do pirronismo antigo quanto o argumento da epistemologia contemporânea recomendam o ceticismo para a questão da existência de Deus. Para ambos os autores, o próprio desacordo acerca dessa questão seria uma razão suficiente para suspendermos o juízo sobre ela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste capítulo foi apresentar dois argumentos céticos para o desacordo religioso. O primeiro argumento vem do pirronismo antigo, este enfatiza que existe um desacordo indecidível acerca de Deus, mais especificamente sobre aquilo que seriam seus atributos básicos. Para Sexto Empírico, esse desacordo é indecidível porque as partes são igualmente convincentes e não há como escolher uma delas em detrimento das outras, portanto, devemos suspender o juízo sobre essa questão. O segundo argumento vem da epistemologia contemporânea, para Richard Feldman, em estado de compartilhamento total, pares epistêmicos não

podem permanecer em desacordo, nesses casos, as partes em disputa deveriam suspender o juízo acerca da questão disputada. O desacordo religioso seria um caso típico de disputa entre pares em estado de compartilhamento total, por isso, ambas as partes deveriam desistir de suas crenças e suspender o juízo. Vale a pena destacar que, apenas com base no próprio desacordo entre ateus e teístas, ambos os autores recomendam o ceticismo. Em outras palavras, tanto Sexto Empírico quanto Richard Feldman defendem que, frente ao desacordo religioso, devemos suspender o juízo. Em geral, saber que estamos em desacordo com um par epistêmico tem impacto na justificação das nossas crenças, muitas vezes o desacordo pode anular completamente a justificação de uma crença. A questão da existência de Deus não está imune a essas controvérsias, ao contrário, desde os primórdios da filosofia o que temos é um vasto e complexo desacordo acerca dessa questão. Diante dessa disputa, vimos que tanto o pirronismo antigo quanto a epistemologia contemporânea reconhecem o poder dos desacordos epistêmicos, ou seja, o impacto que o desacordo com um par epistêmico pode ter na justificação das nossas próprias crenças. Ambos os argumentos demonstram que, diante do persistente desacordo religioso, o ceticismo pode despontar como a melhor solução[10].

REFERÊNCIAS

CHAMPINE, B. Questions Concerning Reasonable Religious Disagreement. *The Aquila Digital Community*, Mississippi, p. 1-29, 2012.

CHRISTENSEN, D. Epistemology of Disagreement: the good news. *Philosophical Review*, Ithaca, n. 116, p. 187-218, 2007.

CHRISTENSEN, D. Disagreement as evidence: the epistemology of controversy. *Philosophy Compass*, [*s. l.*], v. 4, n. 5, p. 756-767, 2009.

10 Este capítulo é resultado da pesquisa que venho desenvolvendo no projeto *LATAM – Bridges in Epistemology of Religion*. Agradeço à Fundação John Templeton pela concessão de uma bolsa de pesquisa. Todas as opiniões aqui expressas são de inteira responsabilidade do autor, não necessariamente refletem a visão da Fundação John Templeton.

CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. *The Epistemology of Disagreement*: new essays. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CONEE, E.; FELDMAN, R. Evidence. *In*: SMITH, Q. (ed.). *Epistemology*: new essays. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 83-104.

CONEE, E. Rational disagreement defended. *In*: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 69-90.

ELGA, A. Reflection and Disagreement. *Revista Nous*, [Madrid], n. 41, p. 478-502, 2007.

ELGA, A. How to Disagree about How to Disagree. *In*: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 175-186.

FELDMAN, R. Deep Disagreement, Rational Resolution and Critical Thinking. *Informal Logic*, [Windsor], v. 25, n. 1, p. 13-23, 2006a.

FELDMAN, R. Epistemological Puzzles about Disagreement. *In*: HETHERINGTON, S. (ed.). *Epistemic Futures*. Oxford: Oxford University Press, 2006b. p. 414-445.

FELDMAN, R. Reasonable Religious Disagreement. *In*: ANTONY, L. (ed.). *Philosophers without Gods*: meditations on atheism and the secular life. New York: Oxford University Press, 2006c. p. 194-215.

FELDMAN, R.; WARFIELD, T. *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FOGELIN, R. *Reflexões Pirrônicas sobre o Conhecimento e a Justificação*. Tradução: Israel Vilas Bôas. Salvador: Edufba, 2017.

FRANCES, B. Disagreement. *In*: PRITCHARD, D.; BERNECKER, S. *Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge, 2010. p. 68-74.

FRANCES, B. *Disagreement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FRANCES, B.; MATHESON, J. Disagreement. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2019.

KELLY, T. The epistemic significance of disagreement. *Oxford Studies in Epistemology*, Oxford, v. 1, p. 167-196, 2005.

KELLY, T. Peer Disagreement and Higher Order Evidence. *In*: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 111-174.

KELLY, T. Disagreement and the Burdens of Judgment. *In*: CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (ed.). *The Epistemology of Disagreement*: new essays. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 31-53.

KORNBLITH, H. Belief in the face of controversy. *In*: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (ed.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University press, 2010. p. 29-52.

LOUGHEED, K. *The epistemic benefits of disagreement*. Cham: Springer, 2020.

MACHUCA, D. (ed.). *Disagreement and Skeptcism*. New York: Routledge, 2013.

MATHESON, J. Disagreement and Epistemic Peers. *Oxford Handbooks Online*, Oxford, 2015a.

MATHESON, J. *The Epistemic Significance of Disagreement*. Hempshire: Palgrave, 2015b.

MATHESON, J. Disagreement Skepticism and Rationality of Religious Belief. *In*: MCCAIN, K.; POSTON, T. (ed.). *The Mystery of Skepticism*: new explorations. London: Brill studies in skepticism, 2018. v. 2, p. 83-104.

SOSA, E. The epistemology of disagreement. *In*: HADDOCK, M.; PRICHARD, D. (eds). *Social Epistemology*. Oxford : Oxford University Press, 2010. p. 278-297.

MARQUES SILVA, J. O problema do desacordo na epistemologia contemporânea. *Griot*: Revista de Filosofia, Amargosa, v. 21, n. 1, p. 206-220, 2021.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VÁZQUEZ, D. The Systematic Use of the Five Modes for the Suspension of Judgment. *Manuscrito*: revista internacional de filosofia, Campinas, v. 42, n. 3, p. 47-85, 2019.

“A LÓGICA DOS DESACORDOS PROFUNDOS”

“A LÓGICA DOS DESACORDOS PROFUNDOS”

uma releitura

GUSTAVO ARROYO
TRADUÇÃO: *FELIPE ROCHA L. SANTOS*

INTRODUÇÃO

Nossas opiniões sobre questões de ética, política e religião geralmente divergem das opiniões de outras pessoas. Elas diferem, por exemplo, quanto à moralidade de práticas como aborto, eutanásia, pena de morte, ações afirmativas, uso de drogas. Elas divergem em questões como a conveniência de uma política tributária progressiva, as leis antimonopólios no campo da comunicação e produção de bens, quanto à necessidade de fortalecimento do bloco regional ou no balanço que fazemos de uma determinada gestão. Também tendemos a discordar quando o assunto é a existência de Deus, milagres ou uma vida após a morte. Nossas opiniões tendem a ser diferentes também em assuntos nos quais não somos especialistas e nos quais nossas informações são inevitavelmente limitadas. Por exemplo, sobre se os alimentos geneticamente modificados são saudáveis, se a ação humana é a principal responsável pelo aquecimento global, se

Shakespeare é a pessoa que escreveu as obras a ele atribuídas e assim por diante. Nesse último caso, nossos desacordos frequentemente refletem a falta de acordo entre os especialistas.

Ao identificar a existência de um desacordo, nossa reação natural é tentar mudar o ponto de vista de nosso interlocutor por meio de argumentos. Entretanto, frequentemente vemos que os argumentos são impotentes para produzir esse efeito. Muitos debates, especialmente sobre questões importantes como as que acabamos de mencionar, persistem apesar dos repetidos esforços dos participantes no debate para resolver suas diferenças de opinião por meio de argumentos. Por que esse fato?

Alguns debates persistem porque seus participantes não conseguem ver que não há desacordo genuíno entre eles. Um exemplo pode ser as disputas sobre gosto. *Suri* é um prato delicioso? Os quartetos de Mozart são mais bonitos que os de Beethoven? A menos que estejamos dispostos a admitir uma ontologia que contenha valores gustativos e estéticos, essas questões não são sobre fatos do mundo, mas sobre a maneira como um fato do mundo nos afeta individualmente. Dizer que um prato é delicioso significa que ele tem um gosto delicioso para mim, e dizer que uma obra musical é bela é dizer que ela produz em mim uma certa experiência. No entanto, tendemos a apresentar questões de gosto como se fossem questões de fato e, assim, nos envolver em discussões estéreis[1]. Se ficássemos cientes do erro, perceberíamos que o desacordo é aparente. No entanto, essa possível explicação para a persistência de um debate não nos ajuda a explicar a persistência das controvérsias mencionadas anteriormente. Os debates sobre as causas do aquecimento global ou a identidade da pessoa que escreveu as peças atribuídas a Shakespeare são sobre fatos (objetivos), não sobre nossas reações (subjetivas) a esses possíveis fatos. E quanto a divergências sobre questões morais? Ao discutir questões morais, não pensamos, aliás, que tudo se resume a uma questão de gosto ou preferências. Em uma discussão sobre a pena de morte, por exemplo,

1 Para uma discussão frutífera do papel da argumentação em questões de gosto, recomendo ao leitor o artigo de Andy Egan (2010).

dificilmente pensaremos que toda a questão se resume ao fato de que não gostamos da prática e nosso oponente gosta dela. Mas não poderia ser uma ilusão semelhante à que ocorre quando falamos sobre a qualidade de uma refeição ou de uma obra musical? De Hume (1987, p. 289) vem esta afirmação bem conhecida: "quando você declara como imoral uma ação ou caráter, isso não significa outra coisa senão dada a constituição de sua natureza, você experimenta um sentimento de rejeição ante a sua contemplação".

Essa tese, mesmo que correta, não nos compromete com a impossibilidade de discussões objetivas sobre questões éticas. Parte dos desacordos éticos se refere a se a proposição em disputa pode ou não ser deduzida de princípios éticos mais básicos ou se é compatível com crenças e princípios subscritos pelos participantes do debate. Essas últimas questões, embora intrincadas e difíceis de resolver, dificilmente se qualificam como questões de gosto.

Outra forma de pseudodebate são as chamadas disputas verbais. Uma disputa verbal tem a seguinte forma: Juan afirma que o objeto *a* tem a propriedade *P*. Pedro o nega. Mas eles não percebem que não estão se referindo à mesma coisa com o termo *a* ou à mesma propriedade com o termo *P*. Foi Cristóvão Colombo ou Américo Vespúcio o descobridor da América? Lavoisier ou Priestley foram os descobridores do oxigênio? É possível que o termo "descobrir" esteja sendo usado de forma diferente por aqueles que fazem essas afirmações. Aqueles que atribuem a descoberta da América a Colombo, e do oxigênio a Priestley, certamente estão usando o termo "descobrir" no sentido de "encontrar um fato ou fenômeno cuja existência era desconhecida até então". Aqueles que atribuem a descoberta da América a Vespúcio e o oxigênio a Lavoisier, certamente a usam no sentido de "oferecer uma teoria que dá conta de um fato ou fenômeno cuja existência já era conhecida". Se for assim, poderíamos explicar por que esse debate não pode ser resolvido argumentativamente. Simplesmente não há nada a debater, porque tudo depende de um erro: cada parte tenta justificar uma tese que a parte contrária não discute e, por sua vez, tenta refutar uma posição que não subscreve. Contudo, esse

tipo de explicação não nos ajudaria a dar conta da persistência do debate em casos emblemáticos como os mencionados no início. Seria absurdo afirmar que a controvérsia de Shakespeare é meramente verbal. Não há dúvida de que eles entendem de forma idêntica o termo central da disputa, "ser um autor". Quando discutem sobre a identidade do autor de *Romeu e Julieta*, ambos se referem à pessoa que concebeu e escreveu os versos daquele drama.

Suponhamos, então, que boa parte dos debates travados recentemente na mídia, na literatura especializada e na arena política sejam desacordos genuínos (não são debates sobre gostos, nem verbais). Que explicação poderíamos dar para sua persistência? Um tipo de explicação, que provavelmente vem à mente imediatamente, refere-se a aspectos circunstanciais do debate. Alguns debates persistem porque nem todos os participantes são igualmente informados ou não têm as mesmas habilidades para avaliar as evidências ou argumentos oferecidos pela outra parte. Outras vezes, porque há muitos interesses em jogo. Isso significa que os participantes não têm motivação real para determinar qual é a posição com melhor apoio e aderem dogmaticamente às suas posições. Em outras ocasiões, muitas paixões interferem na discussão para que os participantes consigam avaliar de modo equilibrado as evidências e os argumentos oferecidos na discussão.

É possível que essas explicações, e outras que poderíamos dar na mesma linha, sejam relevantes para várias das divergências mencionadas no início. Todavia, para avançar na direção do nosso assunto, é necessário que também abstraiamos desses fatores e imaginemos um cenário em que o debate fosse realizado por agentes que possuíam as mesmas evidências e que exibiam graus ótimos nas várias virtudes epistêmicas (inteligência, desinteresse na busca da verdade, avaliação cuidadosa das evidências etc.). Nesse caso, haveria alguma razão para eles discordarem? Antes de tentar dar uma resposta, deve-se notar que existem diferentes maneiras pelas quais as partes em um debate podem concordar. Como resultado de um debate sobre uma proposição p, duas pessoas podem concordar que a atitude apropriada em

relação a *p,* após todas as evidências serem apresentadas, é a crença. Eles poderiam concordar que é apropriado não acreditar que *p*. Por outro lado, eles também podem concordar que a atitude mais racional em relação a *p* é a suspensão do julgamento (agnosticismo).

Existe um argumento que poderia nos convencer de que em nossa situação hipotética não haveria espaço para desacordos. Se tivermos razões suficientes para acreditar, desacreditar ou suspender o julgamento de uma proposição, essas razões devem ter o poder de convencer aqueles que são epistemicamente virtuosos como nós. Para qualquer um que é incapaz de convencer um "par epistêmico", mas insiste que as razões por trás disso são sólidas, poderíamos responder ao que Van Inwagen (1996, p. 149) diz no contexto de uma discussão sobre teísmo: "Em que sentido a evidência que você apresenta pode apoiar ou justificar a sua crença quando há muitas autoridades tão competentes quanto você que consideram essa evidência pouco convincente?". Concluindo, se no cenário ideal que imaginamos um dos participantes do debate não consegue convencer seu oponente por meio de razões, ele deve concluir que as razões não são suficientes para justificar sua posição, e ambos devem convergir na suspensão do julgamento sobre a proposição em debate[2].

A situação que estamos considerando supõe, naturalmente, uma boa dose de idealização. Entretanto, é útil tornar plausível a ideia de que não há nada intrínseco aos desacordos sobre questões de fato que impeça uma resolução racional delas. Assim como acreditamos que é da natureza dos corpos cair de acordo com a lei galileana e, se não o fizerem, que algum distúrbio ocasional deve ter intervindo, se acreditarmos que qualquer desacordo é racionalmente resolvível, atribuiremos sua não resolução a alguma característica circunstancial do debate (por exemplo, o fato de os participantes serem movidos por interesses não confessados). Além disso,

2 Essa é uma posição amplamente debatida na epistemologia do desacordo que não explorarei no presente contexto. Meu interesse aqui é simplesmente usar esse argumento para motivar a tese da existência de desacordos profundos. O leitor interessado nesse problema pode consultar o volume editado por Richard Feldman e Ted Warfield (2010).

uma vez certos disso, podemos implementar políticas que tendem a reduzir, na medida do possível, os atritos da irracionalidade, para alcançar o resultado desejado, a saber, a confluência de opiniões; por exemplo, políticas que promovem o pensamento racional e a atitude crítica de futuros políticos, cientistas, acadêmicos e cidadãos. Na verdade, a convicção de que todo debate é, em princípio, racionalmente solucionável, parece estar na base de movimentos acadêmicos como a lógica informal e o pensamento crítico. O objetivo desses projetos tem sido fornecer ferramentas de argumentação e análise que promovam o debate racional (e, por meio dele, o consenso racional) em qualquer área de discussão.

"A lógica dos desacordos profundos" (1985) de Robert Fogelin, texto que pretendemos revisitar neste capítulo, questiona justamente esse pressuposto. A tese central de Fogelin é que "existem desacordos, às vezes sobre questões importantes que, por sua natureza, não são passíveis de resolução racional"[3]. Como era de se esperar, a aceitação da tese de Fogelin teria consequências dramáticas para nossa concepção de racionalidade, do poder de argumentação para resolver diferenças de opinião e dos cursos de ação a serem adotados em casos de desacordos profundos. Fogelin argumenta que, em casos de desacordo profundo, a única estratégia (não violenta) para trazer um oponente para o nosso lado seria recorrer à persuasão retórica. Essas consequências céticas explicam em parte a recepção adversa a que o artigo tem sido tradicionalmente submetido. Este capítulo tem como objetivo oferecer uma leitura amistosa e caritativa dele. Um dos obstáculos para essa tarefa é o texto do próprio Fogelin. Embora redigido em linguagem coloquial e acessível, o texto é manifestamente vago (e às vezes enigmático) quanto à tese central: a tese de que existem princípios básicos que não são racionalmente avaliáveis e cuja aceitação depende da participação do agente em um "modo de vida".

3 A primeira edição do texto de Fogelin data de 1985. Neste capítulo utilizaremos como referência a tradução do texto de Daniel Mejía Saldarriaga, publicado no número 19 da *Revista Iberomericana de Argumentación*.

DESACORDOS PROFUNDOS

Podemos dividir o texto de Fogelin em duas grandes seções. A primeira sustenta que há um tipo de desacordo, que ele chama de "profundo", que não pode ser resolvido por meio de argumentos. Fogelin (2019, p. 94) considera que essa tese deveria, na verdade, ser atribuída a Wittgenstein: "Minha tese, ou melhor, a tese de Wittgenstein, é que desacordos profundos não podem ser resolvidos por meio da argumentação". Na segunda seção, ele analisa dois casos específicos de desacordos recentes (o debate em torno da moralidade do aborto e o debate em torno das políticas de ação afirmativa) que, em sua opinião, se qualificam como profundos. Essas são, é claro, teses logicamente independentes. Podemos conceder a Fogelin que os desacordos profundos são racionalmente insolúveis e não conceder que seus exemplos sejam qualificados como profundos. Nesta seção, analisaremos a primeira tese. Veremos mais tarde se há motivos para aceitar sua análise do desacordo sobre o aborto.

Numa reconstrução bastante esquemática, pode-se dizer que a primeira tese provém do seguinte silogismo:

> Desacordos profundos são desacordos sobre proposições estruturais.
> Desacordos sobre proposições estruturais não são resolvidos racionalmente.
> Portanto, desacordos profundos não são resolvidos racionalmente.

Infelizmente, não encontraremos no texto de Fogelin mais do que alguns comentários vagos para justificar a distinção entre proposições estruturais e não estruturais e a tese de que não há discussão racional possível a respeito das primeiras. O que não há dúvida é que Fogelin entende que essas teses vêm da filosofia de Wittgenstein, em particular de *Da certeza*, da qual ele cita várias passagens. Faremos referência a esse texto para tentar lançar luz sobre as premissas de seu argumento.

Um motivo recorrente no texto de Wittgenstein é a ideia de que toda justificação procede de pressuposições que não são em si justificáveis. Essas são as "proposições estruturais" de que fala Fogelin e que Wittgenstein às vezes compara às dobradiças que permitem que uma porta se

abra ou feche; por exemplo, nas seguintes passagens, Wittgenstein ([19--] *apud* Fogelin, 2019, p. 86):

> 341. Isto é, as *perguntas* que formulamos e as nossas *dúvidas* dependem do fato de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram.
>
> 342. Isto é, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas *de fato* não sejam postas em dúvida.
>
> 343. Mas a situação não se assemelha a isto: *Não podemos* investigar tudo e por isso somos forçados a contentar-nos com suposições. Se queremos que a porta se abra, é preciso que as dobradiças lá estejam.

Se queremos que a porta se mova, algo deve ser firme. Da mesma forma, para levantar uma dúvida, questionar-nos sobre um determinado fenômeno, oferecer soluções justificadas para essas dúvidas, algo *deve* ser isento da dúvida. Não é, como sugere a metáfora, uma questão de escolha ou resignação, mas sim um fato que pertence à *lógica* de toda investigação. Até aqui, a posição de Wittgenstein parece coincidir com os vários projetos fundacionalistas que conhecemos da história da filosofia. A premissa compartilhada por esses diferentes projetos é que, no processo de justificação, devemos chegar, se formos longe o suficiente, a proposições que não podem ser questionadas. Suponha que alguém faça uma determinada declaração *p*. Perguntamos a ele quais razões ele tem para acreditar que *p* é verdadeiro. Nosso interlocutor cita *p1* como razão para acreditar na *p*. Mas então perguntamos que razão ele tem para acreditar que *p1* é verdadeiro. Nosso interlocutor cita *p2* como razão para acreditar em *p1*. Nossa reação agora é perguntar que razão você tem para acreditar em *p2*. Nosso interlocutor cita então *p3* como razão para acreditar em *p2*... Essa sucessão de declarações e pedidos de justificativa contém uma ameaça: nosso interlocutor tem justificativa para afirmar *p* apenas se tiver razão para afirmar *p1*, mas terá razão para afirmar *p1* somente se ele estiver justificado em afirmar *p2*. No entanto, a cadeia de justificativas não pode

continuar indefinidamente, porque então você nunca poderia dizer que está justificado em acreditar *p*. Se a cadeia de justificativas continuasse *ad infinitum*, nunca justificaríamos nada. O conhecimento seria impossível. Poderia ocorrer que a cadeia de justificativas, em vez de continuar indefinidamente, se juntasse ao primeiro elo em algum ponto de um círculo. Se assim fosse, depois de percorrer um longo percurso de justificativas e pedidos de justificativa, chegaríamos a uma proposição $p_{n,}$ e a razão que nosso interlocutor nos daria para crer que p_n seria a proposição inicial *p*. No entanto, se fosse esse o caso, as perspectivas de justificar qualquer crença seriam tão sombrias como se a cadeia continuasse indefinidamente. Temos fortes intuições de que uma justificação circular não é uma justificação de forma alguma. A solução conhecida como fundacionalismo consiste na tese de que a cadeia de justificativas termina em proposições que não requerem mais justificativas porque são autoevidentes. Um exemplo da realização desse projeto epistemológico é a geometria euclidiana. As provas que justificam a aceitação dos teoremas repousam em axiomas que não precisam ser justificados. Os axiomas resultam ser evidentes para qualquer pessoa que entenda seu conteúdo.

A história da epistemologia revelou que a tentativa de transferir esse modelo para outras esferas (por exemplo, ciências empíricas e crenças comuns) encontra obstáculos aparentemente intransponíveis[4]. *Da certeza,* de Wittgenstein, pode ser lida como uma solução não fundacionalista para o problema da regressão das razões. Por um lado, reconhece a necessidade de que existem certas proposições que podem servir de base no processo de justificação de nossas crenças. Como a passagem já citada indica, se tudo pudesse ser posto em dúvida, nada poderia ser justificado, nenhuma reivindicação de conhecimento poderia ser vindicada. Todavia, para Wittgenstein, a certeza que atribuímos a esses últimos elos não vem de um traço inerente (autoevidência). O que os torna verdadeiros é a nossa

4 Existe uma vasta bibliografia em torno das limitações do fundacionalismo como proposta epistemológica. O leitor interessado encontrará uma exposição acessível dessas dificuldades na introdução de Johnatan Dancy (1993).

participação em uma comunidade ("modo de vida"), que se torna coesa por certas propensões, práticas e instituições[5].

Talvez essa reconstrução esquemática das ideias norteadoras do *Da certeza* possa ser esclarecida pela consideração de alguns exemplos mencionados por Wittgenstein (2009, §167):

> Pense-se na investigação química. Lavoisier faz experiências com substâncias no seu laboratório e concluiu que acontece determinado fenômeno quando há combustão. Não diz que poderia acontecer de outro modo, noutra ocasião. Adquiriu uma imagem do mundo definida – não, evidentemente, uma que ele tivesse inventado: aprendeu-a em criança. Digo imagem do mundo e não hipótese, porque é a fundação natural da sua pesquisa e assim também não é sequer mencionada.

O químico que realiza um experimento em seu laboratório e descobre que a queima da substância *x* produz o efeito *y*, conclui que sempre que a substância *x* for queimada nas mesmas condições, o mesmo efeito ocorrerá. Ele não acredita que em outra ocasião as coisas pudessem acontecer de outra forma. Em vez disso, ele acredita no princípio de que causas idênticas têm efeitos idênticos. Se o princípio fosse questionado, a prática de fazer experimentos perderia um de seus pilares fundamentais. O objetivo de um experimento é chegar a uma conclusão geral (por exemplo, sobre o comportamento de um determinado material), e esse objetivo seria inatingível se o princípio de que as causas operam uniformemente sobre os efeitos fosse questionado. O cientista deve acreditar nisso para se engajar consistentemente na prática experimental. Mas seria errado pensar que é uma hipótese, uma vez que uma hipótese é uma proposição que é assumida mais ou menos provisoriamente e que é submetida a diferentes testes para

5 Como se pode esperar, não há uma interpretação única do texto de Wittgenstein. Nem mesmo uma interpretação canônica. O esboço que acabamos de desenhar se deve muito a Stroll (1994). O leitor interessado em uma discussão sobre as diferentes interpretações propostas pode consultar Pritchard (2016) e Coliva (2016).

determinar seu valor de verdade. Essa não é a relação que o cientista tem com o princípio causal. Em primeiro lugar, essa proposição não descreve algo em que ele parou para pensar. Pode-se dizer que ele "tem certeza" de que as mesmas causas produzirão os mesmos efeitos, mas não em um nível consciente. Sua certeza se manifesta no nível da ação, no fato de que ele se *engaja* no experimento e *extrai* conclusões dele, mesmo sem considerar a possibilidade de que em circunstâncias idênticas as coisas possam acontecer de forma diferente.

As mesmas precauções devem ser tomadas se afirmarmos que esse princípio foi ensinado a ele. Procuraríamos em vão um pronunciamento explícito do princípio nos livros com os quais ele aprendeu sua disciplina. Não é nem mesmo um princípio da química, mas um princípio que a química herdou do senso comum. Contudo, se voltarmos aos primeiros estágios da educação de um indivíduo, será difícil também aí chegar a uma formulação explícita dessa proposição. As pessoas aprendem o princípio por meio de suas aplicações práticas. Um adulto poderia alertar uma criança: "Cuidado, o chão está molhado de novo!" ("sempre que o chão ficar molhado vai escorregar") ou "você já se queimou uma vez, deveria saber o que acontece" ("botar a mão no fogo sempre causa dor").

O caráter não hipotético do princípio também é revelado no fato de que a própria ideia de que ele pode ser testado ou dada uma justificativa racional é problemática. Que razões temos para acreditar nele? Pode-se acreditar que a justificativa para o princípio vem da experiência: do fato de que a natureza mostrou uniformidade suficiente nas conexões causais. Mas isso é falso, tanto do ponto de vista temporal quanto lógico. É falso de um ponto de vista temporário porque não foi assim que chegamos a "nos convencer" de sua verdade. Como já vimos, o compromisso com o princípio precede qualquer uma de suas aplicações práticas. Também é falso do ponto de vista lógico, pois dizer que uma proposição pode ser confirmada implica que ela também pode ser refutada, e isso é algo que não admitiríamos: se o efeito esperado não ocorresse quando a mesma substância foi queimada novamente, esse fato não seria tomado como evidência de que as mesmas causas nem sempre produzem os mesmos

efeitos, mas como evidência incontestável de que as condições do experimento original não foram replicadas[6].

Parece que chegamos a um estrato, e essa é a tese central do *Da certeza*, na qual categorias como "racional" e "irracional", "justificado" e "injustificado" não se aplicam. "Justificado", por exemplo, é aquela proposição que pode ser derivada de uma proposição mais básica ou mais certa, e isso é precisamente o que não podemos fazer no caso do princípio que estamos considerando. O fragmento de Wittgenstein que citamos na epígrafe refere-se, embora aplicado a um exemplo diferente, a esse fato: se cavarmos em busca de razões mais profundas, nossa pá se torce e tudo o que encontramos é a rocha dura de compromissos que não são (e não podem ser) assumidos com base em considerações semânticas. Isso tem uma consequência importante para a maneira como devemos descrever o cenário hipotético de alguém que decide duvidar do princípio da invariância causal. Por mais estranha que nos pareça essa atitude, se o que dissemos antes estiver correto, essa atitude não pode ser descrita como irracional ou injustificada. Na tentativa de persuadi-lo a adotar nossa atitude, talvez pudéssemos apresentar razões de natureza pragmática. Poderíamos nos referir à importância estratégica do princípio, por exemplo, o fato de ser pressuposto em boa parte do que pensamos saber sobre o mundo. Se desafiadas, não apenas nossas melhores teorias sobre o mundo se tornariam incertas e questionáveis. A possibilidade de fazer perguntas gerais sobre a natureza, investigar possíveis respostas, tirar conclusões gerais e fazer previsões também estaria comprometida. Mas é possível que ele

6 Putnam, de quem Fogelin (1978, p. 45) toma a expressão "princípio estrutural", faz uma observação semelhante ao se referir ao papel desempenhado por outros princípios básicos: "De fato, existem alguns princípios (alguns filósofos da ciência os chamam de 'generalizações de baixo nível') que podem ser derrubados por experimentos isolados, desde que os experimentos sejam repetidos com bastante frequência e produzam substancialmente os mesmos resultados. Mas existem muitos, muitos princípios – podemos classificá-los amplamente como 'princípios de estrutura' – que têm a característica de serem tão centrais que são empregados como auxiliares para fazer previsões em um número esmagador de experimentos, sem serem prejudicados por qualquer possível resultados experimentais. Esse é o papel clássico das leis da lógica; mas é igualmente o papel de certos princípios físicos, por ex. f = ma e os princípios que estivemos discutindo: as leis da geometria euclidiana e a lei e = Zmv2 na época em que essas leis ainda eram aceitas".

esteja disposto a assumir essas consequências negativas e que desenvolva um sistema de crenças incomensurável para o nosso. Poderíamos dizer, usando a expressão de Fogelin, que nosso desacordo se tornou profundo.

Em outra passagem, Wittgenstein (2009, § 600) considera a confiança que depositamos nos livros com os quais aprendemos uma disciplina científica:

> Que espécie de fundamentos tenho eu para confiar em manuais escolares de física experimental? Não tenho fundamentos para não confiar neles. E confio neles. Sei como esses livros são feitos – ou antes, creio que sei. Tenho alguma evidência, mas não adianta muito e é de natureza muito dispersa. Ouvi, vi e li várias coisas.

Assim como o princípio da uniformidade, a proposição de que o livro didático é confiável é o fundamento de uma prática: se a proposição fosse questionada, a possibilidade de praticar ciências ficaria seriamente comprometida. Isso é, em parte, o que a torna uma proposição de dobradiça. Como no exemplo anterior, também poderia ser dito que nos ensinaram que o livro didático é confiável, mas não da maneira explícita como nos ensinaram proposições mais específicas de nossa disciplina. Aprendemos a confiar no livro didático ao ver como nossos professores geralmente aceitavam seus ensinamentos e tiravam conclusões deles sem qualquer consideração. Mas uma diferença do exemplo anterior é que nossa confiança aqui parece ter uma base parcialmente racional: nós possuímos, ou nós acreditamos possuir, alguma evidência a favor dessa crença. No entanto, o que torna essa proposição uma dobradiça é o fato de que nossas evidências não vão muito longe e são bastante difusas. Nossa confiança, no entanto, é robusta e só concordaríamos em questioná-la se surgissem evidências concretas de que o livro não é confiável. Se alguém adotasse uma atitude agnóstica sem fornecer evidências concretas, poderíamos dar-lhe nossos motivos para confiar, mas, como já mencionamos, esses motivos são bastante vagos e difusos. Se essas razões não o convencessem, nosso desacordo seria profundo.

Um dos exemplos mencionados por Fogelin (2019, p. 85) lembra vividamente a passagem do *Da certeza* que acabamos de citar.

> As pessoas frequentemente discordam em questões de fato, mas geralmente concordam sobre o método para resolver seu desacordo. Se você acha que Rod Carew fez mais triplos no ano passado do que George Brett, podemos apenas pesquisar. Se o livro de recordes não o convence, é uma perda de tempo falar com você.

Para alguns intérpretes, o significado dessa passagem é que a confiabilidade do livro de recordes é uma proposição dobradiça e que, como tal, está além de qualquer consideração racional, não pode ser justificada ou questionada. Se fosse isso que Fogelin tinha em mente, seria questionável. Suponha que já tivéssemos encontrado erros em textos publicados pela mesma editora (Phillips, 2008) ou que tivéssemos encontrado uma fonte igualmente confiável que apoiaria de outra forma (Feldman, 2005). Essas razões não seriam suficientes para questionar a confiabilidade do livro de recordes? E não deveríamos, nesse caso, simplesmente suspender o julgamento sobre quem foi o jogador que fez mais triplos, resolvendo assim nosso desacordo inicial? Mas talvez o que Fogelin esteja imaginando aqui não seja um cenário em que alguém desafie o livro de recordes por ter alguma evidência confiável contra ele, mas por considerar que a confiança deve ser sustentada por evidência incontestável, evidência de que, é claro, não estamos em uma posição de oferecer. Nossas razões para confiar no livro de recordes, como no caso do livro-texto de física experimental, são um tanto confusas e não vão muito longe. Se esse for o conteúdo da passagem, sua caracterização do desacordo como "profundo" ganharia plausibilidade. A discordância seria sobre os padrões evidenciais: nosso interlocutor acredita que a mera possibilidade de que o livro de recordes contenha erros nos obriga a adotar uma atitude agnóstica em relação aos seus enunciados. Acreditamos, por outro lado, que a mera possibilidade de erro, sem prova de sua existência, não nos obriga ao agnosticismo. Poderíamos dar-lhe "razões pragmáticas" para tentar mudar o seu ponto

de vista: adotar um padrão de evidência tão exigente irá forçá-lo, se deseja ser consistente, a suspender o julgamento de um monte de coisas que as pessoas consideram certas e que são importantes para nos orientarmos no mundo. Todavia, se esse argumento não o convence, é difícil imaginar o que mais poderíamos dizer em favor de nosso princípio.

A MORALIDADE DO ABORTO

Os exemplos de desacordos profundos mencionados até agora têm um caráter bastante fictício e dificilmente ocorrem em contextos reais de argumentação. Um desacordo entre cientistas sobre o princípio da regularidade ou entre os amantes do beisebol sobre a confiabilidade dos livros de recordes é, se não impossível, pelo menos improvável. Se Fogelin deseja mostrar que seu tópico não é apenas de interesse teórico, mas também de interesse prático, ele deve mostrar que desacordos profundos ocorrem em contextos reais de argumentação. É justamente o que ele propõe na segunda parte de seu artigo, ao analisar duas divergências recentes que, em sua opinião, se qualificam como profundas. Se trata do desacordo sobre a moralidade do aborto e desacordo sobre a justiça das políticas de ação afirmativa. Por questões de espaço nos limitaremos a analisar o primeiro. A posição de Fogelin (2019) a respeito do desacordo sobre a moralidade do aborto compreende duas teses: a) o desacordo sobre a moralidade do aborto origina-se de uma discordância sobre o "estatuto moral" do feto, a questão de saber se o feto é uma pessoa; b) essa questão não pode ser resolvida racionalmente, uma vez que "o feto é uma pessoa" e sua negação são proposições estruturais (ou "angulares", se quisermos usar a metáfora de Wittgenstein).

A primeira tese pode parecer um tanto reducionista. Um tema recorrente nos debates sobre a moralidade do aborto é o do estatuto moral do feto, mas será que não há outras proposições sobre as quais os participantes do debate também discordem? Essas propostas incluem a do direito da mulher de decidir sobre seu próprio corpo e a necessidade de levar em conta os terríveis efeitos colaterais produzidos pela proibição do aborto.

O que então autoriza a sustentar que todo o debate se reduz ao estatuto moral do feto? Não encontraremos resposta a essa pergunta no texto. Entretanto, sua posição está de acordo com parte da bibliografia especializada. Em seu clássico "Sobre o status legal e moral do aborto", Mary Anne Warren (1973, 1995) argumenta que todos os argumentos pró-aborto requerem, para serem plausíveis, a suposição de que o feto não é uma pessoa. Por exemplo, o fato de a proibição do aborto ter efeitos trágicos não mostra por si só que a proibição do aborto é injustificada. Também precisamos presumir que o feto não é uma pessoa, pois, se fosse, sua morte constituiria assassinato, e o assassinato é moralmente repreensível, não importa quais consequências sua proibição possa ter. A mesma suposição é exigida no argumento que apela ao direito da mulher de decidir sobre seu próprio corpo. Se o feto é uma pessoa, é questionável dizer que isso é alcançado pelo direito da mulher de decidir sobre o seu corpo: a mulher tem o direito de decidir sobre o seu próprio corpo, mas isso não implica o direito de decidir sobre a vida de outra *pessoa*.

Se admitirmos que o *status* moral do feto é a pedra angular do debate, resta saber se essa questão pode ser resolvida racionalmente. No texto que acabamos de citar, Warren parece ter, à primeira vista, uma opinião contrária à de Fogelin. Warren (1973) argumenta que a questão pode ser decidida a partir do conceito de pessoa, como normalmente é entendido. Esse conceito compreenderia cinco componentes básicos. Algo se qualifica como pessoa se tiver consciência (em particular, a capacidade de sentir dor), for capaz de raciocinar, tiver atividade automotivada (atividade independente de fatores genéticos ou controle externo), tiver a capacidade de se comunicar com os outros e tiver consciência de si mesmo (Warren, 1973). O conceito de pessoa forneceria um argumento claro a favor da visão de que o feto não é uma pessoa, uma vez que, pelo menos nos primeiros estágios de seu desenvolvimento, ele não exibe *nenhuma* das características definidoras: falta-lhe consciência (particularmente a capacidade de experimentar sensações), é incapaz de raciocinar, não exibe atividade automotivada, é incapaz de se comunicar com outras pessoas e não possui consciência de si mesmo.

Agora, Warren (1973, p. 56) reconhece que, embora o conceito de pessoa forneça um argumento convincente em favor do pró-aborto, o argumento se baseia em um conceito que dificilmente pode ser "objetivamente justificado":

> Se os oponentes do aborto negassem a adequação desses cinco critérios, não sei que outros argumentos os convenceriam. Provavelmente teríamos de admitir que nossos esquemas conceituais eram de fato irreconciliavelmente diferentes e que nossa disputa não poderia ser resolvida objetivamente.

No entanto, a diferença entre a posição de Warren e a de Fogelin não é realmente que Warren negue a possibilidade de um desacordo profundo. Sua diferença com Fogelin reside mais no fato de que para ela o desacordo profundo não viria ao discutir o estatuto moral do feto, mas ao discutir o que significa ser uma pessoa. Por outro lado, sua discordância com Fogelin também reside no fato de que para Warren (1973, p. 56) é apenas uma possibilidade teórica, uma vez que "o conceito de pessoa é praticamente universal". Essa segunda afirmação é questionável, para dizer o mínimo. Em uma passagem de seu artigo, Fogelin (2009, p. 95) resume o que podemos chamar de conceito "teológico" de pessoa: "na concepção, ou para ser delicado, logo após a concepção, uma alma imortal entra no óvulo fecundado, e com isso atinge o status de pessoa". Não parece ser uma invenção simples, mas um conceito em uso em muitos círculos religiosos.

DESACORDOS SOBRE PRINCÍPIOS EPISTÊMICOS

Como vimos antes, Fogelin considera o *status* moral do feto a pedra dura no debate sobre a moralidade do aborto., mas o texto de Warren nos fez ver que, na realidade, o desacordo pode ser reconstruído como um desacordo sobre o conceito de pessoa. Por um lado, temos aqueles que aceitam o conceito "naturalista" (as pessoas são entidades com certas capacidades psicofísicas); de outro, aqueles que assumem um conceito

"teológico" que supõe a existência de almas imortais e entidades divinas. Mas por que supor que este é o último degrau da discussão racional? Parece que, em princípio, poderíamos discutir racionalmente questões como a existência de um deus ou de uma alma imortal.

Uma possibilidade para o crente, como Fogelin (2019, p. 95) aponta na passagem imediatamente após a que acabamos de citar, poderia ser apelar à revelação divina: "Por que eu deveria acreditar em algo assim? Pois bem, isso faz parte de uma tradição mais ampla, baseada na revelação, sustentada e aprofundada pela fé". A revelação é aquela experiência por meio da qual Deus comunica aos seres humanos sua própria existência, além de certas verdades metafísicas e morais fundamentais. Na tradição cristã, muitas vezes se argumenta se as pessoas comuns podem ter revelações ou se apenas os pais fundadores do cristianismo tiveram esse tipo de experiência. Calvino, por exemplo, defendeu a primeira posição. Para ele, a revelação é uma faculdade tão difundida quanto a visão ou a audição em assuntos mundanos (Hales, 2006). O ponto aqui é que um crente pode eventualmente apelar para esse tipo de doutrina para justificar sua fé em Deus e nas reivindicações da Bíblia.

Entretanto, podemos perguntar a ele: que razão tem para acreditar que a experiência que chama de "revelação" é verdadeira? Nesse ponto, duas estratégias diferentes podem ser usadas. Uma delas seria argumentar que a experiência da revelação vem com a marca de sua própria verdade ("Se você tivesse passado por essa experiência, saberia que ela é verdadeira"). A outra possibilidade seria apelar a certos textos e fontes sagradas (por exemplo, a Bíblia), fazendo com que seu raciocínio se tornasse circular ("Eu acredito na Bíblia porque tive uma revelação, e acredito na revelação porque acredito na Bíblia"). Ambas as respostas são características de contextos nos quais esgotamos os fundamentos. Por exemplo, a primeira estratégia foi adotada pela epistemologia racionalista clássica para justificar nossa inclinação a concordar com certas proposições modais básicas. A doutrina da "intuição racional" é a de uma faculdade que nos permitiria conhecer de forma imediata, não inferencial, essas proposições. Se alguém não estivesse convencido, por exemplo, de que dados dois pontos

sempre é possível traçar uma linha ligando-os, um racionalista poderia dizer, de acordo com a resposta do crente, que essa pessoa carece da faculdade necessária para "ver" a verdade dessa proposição (uma espécie de cegueira ou surdez para certas verdades modais). É verdade que, no caso da intuição racional, a história da matemática ofereceu evidências independentes para duvidar da infalibilidade dessa suposta faculdade. É difícil ver que poderia haver algo semelhante no caso da revelação.

A circularidade é uma característica da justificação de qualquer princípio epistêmico fundamental. Por definição, um princípio epistêmico é aquele que estabelece que uma determinada fonte de informação ou método de obtenção de informação é confiável. Livros de recordes confiáveis para informações sobre realizações esportivas podem ser um exemplo de um princípio epistêmico. Por outro lado, não seria um exemplo de princípio fundamental. A característica distintiva de um princípio epistêmico fundamental é que ele não pode ser justificado de uma forma não circular, isto é, sem apelar para ele no processo de justificação. Um exemplo pode ser o princípio de que os sentidos, sob certas condições, são uma fonte confiável de informação sobre o mundo físico: não poderíamos justificar isso sem apelar até certo ponto para a suposição de que os sentidos são confiáveis.

Um exemplo adicional poderia ser o método abdutivo usado na ciência. Os cientistas acreditam na hipótese mais simples e abrangente que explica os dados observacionais disponíveis. Mas que razão poderíamos oferecer para nossa confiança no método abdutivo? Um argumento poderia ser o fato de que o método abdutivo teve sucesso no passado. Por exemplo, os astrônomos copernicanos postularam uma Terra em movimento como uma explicação para um conjunto de observações astronômicas. Todavia, como sabemos que essa explicação foi bem-sucedida? A única maneira de justificar essa afirmação é assumir a confiabilidade da abdução: essa explicação é bem-sucedida porque é a melhor explicação para todas as observações astronômicas que foram feitas desde então. A justificativa do método abdutivo, como a da confiabilidade dos sentidos (bem como, aliás, da indução e dos princípios básicos da lógica) parece condenada

à circularidade, o que equivale a admitir que não haja justificativa. A abdução é assim revelada como um "princípio estrutural", uma "dobradiça" da concepção científica do mundo.

O que aconteceria se nosso interlocutor decidisse usar a revelação para acessar não apenas proposições metafísicas como a existência de Deus e uma alma imortal, mas também proposições consideradas no âmbito da ciência? Dois exemplos que interessaram particularmente aos que estudam o problema dos desacordos profundos são a origem do homem e a idade da Terra, questões para as quais a Bíblia oferece respostas incompatíveis com as da ciência[7]. Não que o crente desconfie da abdução em todos os casos em que é utilizada, ele desconfia do método abdutivo em questões relacionadas com a origem do homem e a idade da Terra. A abdução pode oferecer a eles um terreno comum para eliminar muitas diferenças, mas não para eliminar essas diferenças.

Talvez o leitor acredite que haja um terreno comum a partir do qual a posição teológica poderia ser refutada. Um dos motivos que levaram os cientistas a acreditar que o homem não estava presente no início da vida na Terra é que não foram encontrados restos fósseis de humanos nos estratos inferiores dos sedimentos, onde aparecem os restos de outras espécies já extintas. O teólogo não deveria oferecer uma explicação alternativa para esse fato? Uma possibilidade seria que ele se recusasse a aceitar a existência de restos fósseis, mas essa atitude parece ser insustentável se ele aceitar o princípio de que os sentidos são confiáveis (a evidência está à vista). Ele poderia abraçar uma explicação alternativa para o evolucionismo (por exemplo, catastrofismo), mas ao fazê-lo, provavelmente teria começado a jogar de acordo com nossos princípios: sua teoria deveria competir com o evolucionismo como a melhor explicação disponível, e é claro que ele não teria perspectiva de sucesso nesse terreno. Uma terceira alternativa seria desenvolver uma teodicéia: os restos fósseis poderiam ter sido implantados

7 Em relação a esse ponto, recomendo ao leitor Lynch (2012), Smith e Lynch (2020), Ranalli (neste volume) e Borge e Lo Guercio (neste volume). O problema dos princípios epistêmicos fundamentais também foi discutido no caso de desacordos no campo da política. Para o leitor interessado nesse tópico, recomendo a leitura de Aikin (2018) e Carter (2021).

por Deus para testar nossa fé. Provavelmente nos parece uma manobra *ad hoc*, mas as manobras *ad hoc* são definidas por referência ao método abdutivo (*ad hoc* é a hipótese que não se mostra como a mais simples e abrangente). E o método abdutivo é algo que o teólogo não aceita[8].

Se o que estamos dizendo é correto, ou seja, que existem princípios epistêmicos fundamentais, que não podem ser justificados em termos de princípios mais básicos, e que esses princípios podem entrar em conflito em certos casos, lançando respostas incompatíveis em questões morais, metafísicas e empíricas, a única explicação que poderíamos dar para o fato de que uma pessoa adota um deles em detrimento de outros seria referir-se à participação em um "modo de vida". Aqueles que adotam o relato bíblico em resposta a questões como a natureza das pessoas ou a origem do homem são geralmente pessoas criadas em um contexto de fortes convicções religiosas. Esse contexto os ensinou a orientar suas crenças nessas áreas, adotando a Bíblia (e, eventualmente, a revelação) como princípios epistêmicos. Avaliações idênticas podem ser feitas para aqueles que adotam os princípios da ciência para guiar suas crenças nessas mesmas questões.

Resulta ser inquietante pensar sobre as implicações que teria a aceitação da tese de que há desacordos profundos em questões como as mencionadas até agora. A resposta à pergunta sobre a origem do homem ou a moralidade do aborto dependeria da perspectiva epistêmica que adotarmos. Qualquer justificativa seria *relativa* a um certo quadro de proposições estruturais. Se é assim, também não haveria justificativas objetivas para decisões como permitir a prática do aborto ou proibir o ensino da perspectiva teológica nos centros de ensino. Tudo se reduziria a uma questão de hegemonia pura e simples. Fogelin, ciente dessas implicações,

8 Pode-se dizer que a encruzilhada de certas doutrinas que contradizem teorias científicas consagradas (terraplanismo, medicina homeopática) consiste em adotar os princípios metodológicos da ciência, por exemplo, o método abdutivo, sendo assim arrastados para um terreno onde não tenham perspectivas reais de sucesso.

no final de seu artigo sugere, ironicamente, que talvez devêssemos manter em segredo que existem desacordos profundos[9].

REFERÊNCIAS

AIKIN, S. Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill. *Journal of Applied Philosophy*, Oxford, v. 36, n. 3, p. 1-15, 2018.

CARTER, A. Politics, deep disagreement, and relativism. *In*: HANNON, M.; RIDDER, J. de (org.). *The Routledge Handbook of Political Epistemology*. London: Routledge, 2021. p. 279-301.

COLIVA, A. Which Hinge Epistemology?. *In*: COLIVA, A.; MOYAL-SHARROCK, D. (org.). *Hinge Epistemology*. Leiden: Brill, 2016. p. 1-22.

DANCY, J. *Una Introducción a la Epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1993.

EGAN, A. Disputing about taste. *In*: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (org.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 247-286.

FELDMAN, R. Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking. *Informal Logic*, Windsor, v. 25, n.1, p. 13-23, 2005.

FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (org.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FOGELIN, R. La lógica de los desacuerdos profundos. *Revista Iberoamericana de Argumetnación*, [*s. l.*], n. 19, p. 84-89, 2019.

FOGELIN, R. The Logic of Deep Disagreement. *Informal Logic*, Windsor, v. 7, n. 1, p. 3-11, 1985.

HALES, S. *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge: The MIT Press, 2006.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

LYNCH, M. *In Praise of Reason*. Cambridge: The MIT Press, 2012.

9 A literatura recente sobre desacordos profundos tem se concentrado amplamente na busca de saídas às implicações relativísticas do texto de Fogelin. Um mapa geral de perspectivas não relativísticas sobre desacordos profundos pode ser encontrado em Aikin (2018). Duas instâncias concretas de perspectivas não relativísticas são Lynch (2012) e Pritchard (2016, 2018).

LYNCH, M.; SMITH, P. Varieties of Deep Epistemic Disagreement. *Topoi*: revista de história, Rio de Janeiro, v. 40, p. 971-982, 2021.

PHILLIPS, D. Investigating the Shared Background Required for Argument: a critique of fogelin's thesis on deep disagreement. *Informal Logic*, Windsor, v. 28, n. 2, p. 86-101, 2008.

PRITCHARD, D. "Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement". *Topoi*: revista de história, Rio de Janeiro, v. 40, p. 1117-1125, 2018.

PRITCHARD, D. *Epistemic Angst, Radical skepticism and the groundlessness of our believing*. Oxford: Princeton University Press, 2016.

PUTNAM, H. The analytic and synthetic. *In*: PUTNAM, H. *Mind, Language and Reality:* philosophical papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. p. 33-69.

STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

VAN INWAGEN, P. Is it Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything on Insufficient Evidence?. *In*: JORDAN, F.; HOWARD-SNYDER, D. (org.). *Faith, Freedom, and Rationality*: philosophy of religion today. Savage: Rowman and Littlefield, 1996. p. 137-154.

WARREN, M. A. On the Moral and Legal Status of Abortion. *The Monist*, Oxford, v. 57, n. 4, p. 43-61, 1973.

WARREN, M. A. Sobre el Estatus Moral y Legal del Aborto. *In*: SALLES, A.; LUNA, F. (org.). *Decisiones de vida y muerte*: eutanasia, aborto y otros temas de ética médica. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995. p. 186-204.

WITTGENSTEIN, L. *Sobre la Certeza*. Madrid: Gredos, 2009.

DESACORDOS PROFUNDOS EM METAFÍSICA DA CIÊNCIA

DESACORDOS PROFUNDOS EM METAFÍSICA DA CIÊNCIA

BRUNO BORGE
NICOLÁS LO GUERCIO
TRADUÇÃO: *SÂMARA ARAÚJO COSTA*

INTRODUÇÃO

A epistemologia do desacordo vem despertando um crescente interesse nas discussões filosóficas nas últimas décadas. Em particular, há bastante atenção em como alguns desacordos persistentes, a princípio superficiais, originam-se em realidade em desacordos profundos, que fundam suas raízes em nossos sistemas de crenças e normas. Recentemente, Ranalli, em "O que é o desacordo profundo?", neste volume, identificou dois marcos filosóficos possíveis que sustentam esse tipo de desacordo: a teoria wittgensteiniana e a teoria dos princípios fundamentais epistêmicos. Desse modo, apresentou alguns desafios para a teoria dos princípios fundamentais epistêmicos. Neste capítulo apresentamos uma versão dessa teoria que pretende mostrar os traços essenciais dos desacordos profundos, enfrentando alguns dos desafios vistos por Ranalli. Para isso, em primeiro lugar, apresentaremos características centrais dos desacordos profundos

(na subseção "Desacordos profundos") e identificaremos algumas de suas manifestações numa disciplina particular, a metafísica da ciência. Em seguida, exporemos exaustivamente a teoria wittgensteiniana e a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais e seus desafios (na subseção "Teorias sobre o desacordo profundo"). As características identificadas nos casos de desacordo profundo em metafísica da ciência permitem-nos desenvolver, à luz dos resultados prévios na epistemologia do desacordo, uma versão da teoria dos princípios epistêmicos fundamentais com base na noção de perspectiva epistêmica (na subseção "Desacordo profundo relativo a uma perspectiva epistêmica"). Por último, mostraremos como nossa proposta é capaz de superar os desafios vistos por Ranalli.

DESACORDOS METACIENTÍFICOS COMO DESACORDOS PROFUNDOS

Nesta seção argumentaremos que certos desacordos metacientíficos constituem um caso de desacordo profundo. Para isso, procederemos do seguinte modo. Em primeiro lugar, ofereceremos uma caracterização geral da noção de desacordo profundo e discutiremos algumas teorias alternativas sobre a questão. Em segundo lugar, apresentaremos um caso de desacordo metacientífico, mais precisamente, um caso de desacordo sobre metafísica da ciência, e argumentaremos que este constitui um caso de desacordo profundo no sentido previamente explicitado.

Desacordos profundos

De início, necessitamos oferecer uma caracterização da noção de desacordo profundo. Comecemos por propor uma instância paradigmática de tal fenômeno (Hazlett, 2014; Lynch, 2010; Pritchard, 2011a; Ranalli, neste volume):

Jovem Criacionista: Henry é um jovem evangélico criacionista, o qual aceita que a Terra não tem mais que 6 mil anos de existência e um nexo

de afirmações conspiracionistas como evidência de que os cientistas nos enganam sobre a idade da Terra. Henry também rejeita a teoria da evolução e a cosmologia contemporânea, citando leituras literais da Bíblia: "sua negação da escritura é injustificada", ele diz. O vizinho de Henry, Richard, é um proponente do chamado "Novo Ateísmo", que rejeita a visão religiosa criacionista da Terra jovem de seu vizinho Henry e assere que a Terra é muito mais velha que 6 mil anos: "sua negação da geologia e da biologia evolucionista são injustificadas", ele diz. Ranalli, em "O que é o desacordo profundo?", neste volume, argumenta que os desacordos profundos como o **Jovem Criacionista** exibem um conjunto de características básicas listadas a seguir:

1. Desacordo
2. Tendo-razões
3. Sistematicidade
4. Persistência

Em primeiro lugar, os desacordos profundos constituem casos de *desacordo genuíno*, e não meros desacordos verbais ou mal-entendidos. Elucidar apropriadamente esse ponto requer oferecer uma definição precisa da ideia de desacordo, algo que já foi provado ser muito complicado (veja o capítulo de Ramiro Caso, neste livro). Para os fins propostos neste capítulo, sem dúvida, bastará a seguinte definição intuitiva: dois sujeitos estão em desacordo quando adotam atitudes doxásticas incompatíveis para uma mesma proposição. No **Jovem Criacionista**, Henry e Richard consideram uma mesma proposição factual, a saber, *A terra possui 6 mil anos de idade* e, intuitivamente, possuem atitudes incompatíveis para a mesma proposição (Henry acredita, enquanto Richard não acredita), de modo que parece que algum dos dois deve estar errado.

Em segundo lugar, os desacordos profundos são sensíveis a razões. Em outras palavras, tanto Henry como Richard buscam oferecer *razões* em favor de sua posição, mesmo que possam discutir se o que oferecem constitui (ou não), com efeito, uma razão genuína.

Em terceiro lugar, os desacordos profundos são *sistemáticos*. Intuitivamente, o desacordo entre Henry e Richard abarca muito mais que a idade da Terra, isto é, parece abarcar outras proposições, a exemplo de *Deus existe*, *O registro fóssil constitui uma evidência*, A Bíblia é uma fonte confiável de evidência, entre outras. Os desacordos profundos não colocam em jogo proposições isoladas, mas sim, um conjunto de proposições interrelacionadas que estão em conformidade com uma perspectiva sobre o mundo, ou sobre certo domínio de investigação.

Por último, os desacordos profundos são *persistentes,* quer dizer, resultam serem muito difíceis de se solucionar. Aparentemente isso deve-se fundamentalmente ao fato de que, diferentemente do que ocorre com muitos desacordos comuns, os desacordos profundos não se devem a uma falha cognitiva ou a um erro de desempenho por parte de algum dos sujeitos envolvidos[1]. Assim, por exemplo, é difícil ver como seria possível que Henry e Richard chegassem a um acordo, dado que este não parece dever-se a um erro cognitivo por parte de algum deles, mas sim, que o tipo de razões que Henry oferece não resulta ser persuasivo para Richard e vice-versa.

Essa caracterização inicial deixa de lado pelo menos duas perguntas importantes sobre os desacordos profundos, as quais discutiremos detalhadamente a seguir: a primeira é sobre o objeto dos desacordos profundos, e a segunda é sobre as atitudes envolvidas nesse tipo de desacordos. Em primeiro lugar, é preciso determinar sobre o que são os desacordos profundos. São desacordos sobre proposições? Sobre conjuntos de proposições? São sobre normas ou regras? Esses desacordos são sobre questões factuais, ou indiretamente relacionam-se com questões avaliativas e normativas? Em segundo lugar, é necessário estabelecer qual tipo de atitudes estão envolvidas nos desacordos profundos. A princípio, os desacordos profundos poderiam envolver crenças, compromissos e estados não doxásticos, entre

1 Como argumenta Ranalli (2018), isso não implica necessariamente que os desacordos profundos não possam ser resolvidos racionalmente. A irresolubilidade racional é uma explicação possível da persistência dos desacordos profundos, mas não faz parte de sua definição.

outros. Ambas as perguntas estão conectadas, e diferentes teorias sobre os desacordos proporcionam respostas diferentes.

Desacordos em metafísica da ciência

Nas últimas décadas, a investigação e produção em filosofia da ciência tem mostrado um crescente interesse pelos aspectos metafísicos relativos à interpretação de nossas melhores teorias científicas, fundamentalmente no que diz respeito à ontologia científica e ao conjunto de noções necessárias para dar conta adequadamente dela. Essa corrente de debates que aproximou a filosofia da ciência à discussão metafísica também foi complementada por uma corrente inversa, que despertou entre muitos teóricos dedicados à metafísica um profundo interesse por "informar" cientificamente a discussão sobre problemas metafísicos que até o momento haviam sido objeto de análise conceitual, pouco ou nada sensíveis ao conhecimento proveniente das ciências fáticas. O desenvolvimento de tais correntes, nesse ou em outro sentido, acabou resultando em tentativas sistemáticas de estabelecer um campo relativamente autônomo de conhecimento, dedicado tanto à produção de propostas metafísicas cientificamente informadas como à elucidação de noções científicas a partir de ferramentas próprias da análise metafísica. *Metafísica da ciência* tem sido o rótulo mais frequente para agrupar esses esforços (Borge, 2020).

A agenda temática da metafísica da ciência está atravessada por diferentes desacordos em torno da ontologia científica que, de acordo com a apresentação realizada na subseção anterior, caracterizaremos como desacordos profundos. Entre eles, sobressai um desacordo radical acerca da necessidade e viabilidade de uma reflexão metafísica sobre a ciência, isto é, um desacordo que põe em xeque o projeto de uma metafísica da ciência. Trata-se da disputa entre realistas científicos e empiristas. Chakravartty (2017) reconstrói essa disputa como um desacordo entre *stances*[2]

2 Dado a particularidade da noção e as consequentes dificuldades para encontrar uma tradução adequada, decidimos utilizar o termo empregado na língua inglesa.

epistêmicas sobre a ontologia científica, noção que havia aparecido anteriormente nos trabalhos de Van Frassen (2008). Segundo Chakravartty (2017, p. 47), "uma *stance* é uma orientação, um conjunto de atitudes, compromissos e estratégias relevantes para a produção de crenças supostamente fáticas". As *stances* desempenham um papel central na determinação da atitude doxástica resultante de uma proposição, já que "é a *stance* que se adota a que determina onde traçar a linha entre crença e a suspensão do juízo" (Chakravartty, 2017, p. 218). Segundo Chakravartty (2017), a *stance* empirista (característica da visão antirrealista da ciência de van Fraassen) possui entre seus valores epistêmicos fundamentais a rejeição pela demanda de explicação de fenômenos observáveis, especialmente de explicações que resultam de entidades inobserváveis. Assim, as políticas epistêmicas dessa postura tendem a ser conservadoras e implicam rejeitar com o mesmo rigor as explicações que envolvem átomos, ou as que apelam a modalidades físicas ou mundos possíveis. Em contrapartida, a *stance* metafísica (correspondente aos enfoques realistas da ontologia científica) possui o poder explicativo como um de seus valores epistêmicos centrais. Os que adotam essa *stance* mostram estar dispostos a correr mais riscos para crerem verdadeiramente, o que resulta em políticas epistêmicas mais liberais. Admitindo explicações dos fenômenos em termos de entidades que subjazem ao que é observável, e seus compromissos ontológicos, podem chegar a envolver compromissos com a modalidade física e mundos possíveis.

Um desacordo desse tipo, fundamentalmente ligado a diversas disputas subsidiárias em filosofia da ciência, reúne os traços próprios de um desacordo profundo. Em primeiro lugar, as partes adotam atitudes doxásticas incompatíveis desde um amplo conjunto de proposições que demarcam distintas fronteiras do compromisso ontológico. Enquanto um realista subscreve sem duvidar diferentes enunciados existenciais sobre as entidades inobserváveis postuladas por nossas melhores teorias, um empirista se inclinaria para a suspensão do juízo dessas mesmas proposições. Trata-se, ademais, de um desacordo *genuíno*. Em segundo lugar, a história do debate originado por esse desacordo dá-se conta de

que as partes são sensíveis às razões. A formulação de novos e melhores argumentos dentro de cada uma das *stances* tem levado tanto ao empirismo como ao realismo a repensar várias de suas noções fundamentais e, incluso, a formular versões refinadas de suas posições originais. No fronte da *stance* metafísica, por exemplo, a recepção de argumentos a favor do empirismo levou à formulação de variadas possibilidades de realismo científico, capazes de acomodarem-se com êxito às objeções antirrealistas (Psillos, 1999). Em terceiro lugar, o desacordo entre realistas e empiristas não lida com proposições isoladas, mas sim um conjunto de proposições interrelacionadas que conformam uma perspectiva sobre o campo de investigação científica e sua reconstrução racional por parte da filosofia. Trata-se, consequentemente, de um *desacordo sistemático*. Por último, diversos autores apontaram que a disputa é *persistente*, e incluso têm mostrado preocupação a respeito. Os casos de desacordo gerados pela adoção de posturas conflitantes parecem ser claros exemplos do tipo de desacordo que não é produzido por superioridade epistêmica de um dos participantes, ou por diferenças nas evidências consideradas, ou sua valoração. Além disso, representam o tipo de circunstância em que o desacordo não poderá imputar-se à adoção, por parte de algum dos participantes, de uma atitude doxástica que não seja maximamente racional. Dadas as características desse tipo de desacordos, as controvérsias sobre a existência das entidades mais básicas postuladas pela ciência (por exemplo, elétrons, forças eletromagnéticas) parecem condenadas a permanecer sem resolver desde uma perspectiva trans-*stance*. Aplica-se o mesmo a outras questões em metafísica da ciência. Chakravartty (2017, p. 203) destaca também o mesmo ponto: "o *impasse* resultante entre as diferentes concepções da ontologia científica é filosoficamente insuperável".

Embora o desacordo entre defensores de *stances* metafísicas e empiristas seja central para as discussões acerca da ontologia científica, queríamos encerrar esta seção oferecendo outro exemplo de desacordo profundo em metafísica da ciência, relevante aos fins propostos deste capítulo. Se trata da disputa que, no interior da *stance* metafísica, ocupa lugar entre

diferentes concepções acerca da metafísica das leis da natureza. Há três marcos metafísicos que sustentam essas leis: *a superveniência humeana*, as *teorias de governo* e o *disposicionalismo*. De acordo com a primeira, as leis são um tipo específico de regularidades no mosaico humeano: são descritas por axiomas (e teoremas) da melhor sistematização do mundo, que combina (e equilibra) simplicidade e o poder explicativo; por isso, não é necessário nenhum compromisso com a modalidade física para dar conta das leis (Loewer, 1996). Para aqueles que subscrevem teorias de governo, falta ao humeanismo uma explicação adequada da regularidade natural. Para eles, as leis devem conceber-se como entidades metafisicamente robustas, quer dizer, entidades que governam/produzem suas instâncias. Segundo Armstrong (1983), as leis são relações de necessidade (universais de segunda ordem) entre propriedades (universais de primeira ordem) que explicam metafisicamente as regularidades naturais. Finalmente, para o disposicionalismo, as regularidades naturais são explicadas por propriedades fundamentais, dispersas e causalmente eficazes.

Embora concordem que o humeanismo carece de poder explicativo, pensam que não é necessário postular universais de segunda ordem que governam "desde fora" suas instâncias: preferem propriedades "autogovernantes", intrinsecamente modais (Bird, 2005). Cada parte acredita que a posição do resto ou carece de poder explicativo ou compromete-se com uma metafísica inflacionada. É importante notar, porém, que compartilham as mesmas políticas epistêmicas derivadas da adoção da *stance* metafísica.

STANCES, PERSPECTIVAS E DESACORDO PROFUNDO ENTRE PARES

Na subseção "Desacordos profundos" apresentamos uma caracterização geral destes. No entanto, deixamos abertas duas questões: em primeiro lugar, a pergunta sobre o objeto dos desacordos profundos e, em segundo lugar, a pergunta sobre as atitudes envolvidas nesse tipo de desacordo.

Teorias sobre o desacordo profundo

Nesta subseção, seguindo "O que é o desacordo profundo?", de Chris Ranalli, neste volume, apresentaremos pelo menos duas posições sobre a questão, a teoria wittgensteiniana e a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais, e concentraremos nos desafios que essa última enfrenta. Após apresentar a posição que temos defendido em Borge e Lo Guercio (2021), argumentaremos que tal teoria é capaz de responder aos desafios levantados por Ranalli.

De acordo com a teoria wittgensteiniana (Fogelin, 2005; Godden; Brenner, 2010; Hazlett, 2014), os desacordos profundos versam sobre *compromissos fundamentais* (*hinge commitments*). Estes são compromissos que cumprem um papel epistêmico particular, a saber, são pressupostos sobre os quais assentam-se grandes partes de uma cosmovisão ou de certa área de investigação. De acordo com certas proposições (Pritchard, 2011; Wittgenstein, 1969), nossa prática de dar e receber razões a favor ou contra determinadas crenças *requer*, como condição de possibilidade, a existência de alguns pressupostos que estão *isentos* da necessidade de apoio epistêmico. Desse modo, argumenta-se que os compromissos fundamentais não estão submetidos à avaliação racional, mas são os compromissos fundamentais que *fazem possível* a avaliação racional de outras crenças. De acordo com outras posições (Hazlett, 2014; Williams, 1991; Wright, 2004, 2014), ao contrário, os compromissos fundamentais podem estar ou não justificados, mas exibem um *status* epistêmico que não é padrão, segundo o qual um sujeito está autorizado (*entitled*) por padrão a adotar tais compromissos, na medida em que não conte com evidências ou outros indicadores de que o compromisso é falso ou irracional.

Convém, neste ponto, fazer uma distinção entre desacordos profundos *diretos* e *indiretos*, de acordo com "O que é o desacordo profundo?", de Chris Ranalli, neste volume. Por um lado, os desacordos profundos podem ser *diretos*. Se assumimos uma teoria wittgensteiniana como a que foi apresentada no parágrafo anterior, esse tipo de desacordo é diretamente sobre certo conjunto de compromissos fundamentais, por exemplo, um desacordo acerca de se a percepção sensível é confiável. Entretanto, em

muitos casos, os desacordos profundos são indiretos. A exemplo disso, considere novamente o **Jovem Criacionista**. Ali, Henry e Richard discordam diretamente sobre a idade da Terra, não sobre um compromisso epistêmico fundamental. Porém, como afirma Chris Ranalli (neste volume), essa proposição apresenta certas relações lógicas, epistêmicas e probabilísticas com outras proposições, por exemplo, as proposições *Deus existe* e *O registro fóssil é uma fonte confiável de evidência*. A crença de Henry, isto é, de que a Terra tem no máximo 6 mil anos de idade, parece depender epistemicamente de sua crença em Deus e de suas suspeitas sobre a confiabilidade da evidência proveniente do registro fóssil. Desse modo, o desacordo entre Henry e Richard parece depender, em algum sentido, de seu compromisso com essas outras proposições que parecem constituir compromissos fundamentais. Nesse tipo de caso, diremos que o desacordo é um desacordo profundo *indireto*.

Como o nome indica, a segunda teoria anteriormente mencionada mantém que os desacordos profundos são acerca de princípios epistêmicos *fundamentais*. A característica que os distingue é que não é possível oferecer razões em seu favor sem pressupor esses mesmos princípios. Em outras palavras, toda justificação de um princípio epistêmico fundamental é, em última instância, epistemicamente circular: para justificar o princípio, é preciso aplicá-lo. Para ilustrar, voltemos ao exemplo do **Jovem Criacionista**. Segundo dissemos anteriormente, trata-se de um desacordo profundo indireto. Agora bem, nesse caso, um dos princípios epistêmicos fundamentais em questão é o seguinte:

> A inferência da melhor explicação a partir do registro fóssil e histórico é o melhor método para formar crenças sobre o passado remoto.

Esse princípio é fundamental porque não é possível dar razões em seu favor que não pressuponham a aplicação do próprio princípio. Com efeito, para justificar tal princípio, Richard deveria oferecer evidência a favor de sua confiabilidade, mas é difícil ver como poderia fazer isso sem

apelar em alguma medida para uma inferência para a melhor explicação a partir da evidência proveniente do registro fóssil (Lynch, 2010).

Contudo, tanto a teoria wittgensteiniana como a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais apresentam alguns desafios quando precisam explicar as características dos desacordos profundos. Neste capítulo, concentraremos nos desafios que enfrenta a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais. De acordo com Chris Ranalli (neste volume), a teoria deve enfrentar dois desafios. Por um lado, (I) a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais não parece poder explicar os desacordos profundos sobre questões normativas não epistêmicas, por exemplo, desacordos profundos sobre questões morais. Em segundo lugar, (II) a teoria não permite explicar os desacordos profundos sobre questões não normativas, por exemplo, sobre teses metafísicas fundamentais.

Em relação a (I), consideremos um princípio moral intuitivamente fundamental, como *As pessoas possuem status moral*. Certamente, poderia haver um desacordo sobre essa proposição. No entanto, esse princípio não cumpre com a condição antes mencionada para ser considerado um princípio fundamental, isto é, nem toda justificação do princípio será inevitavelmente circular. De fato, poderia dar-se diferentes razões não circulares a favor deste, por exemplo, razões do tipo utilitarista, razões que apelam a Deus, à nossa intuição moral etc. Mas ainda, os sujeitos poderiam adotar princípios morais sem nenhuma razão, por exemplo, poderia existir uma explicação puramente causal para a adoção de tais e quais princípios morais. Se isso é correto, um desacordo sobre a proposição em questão não contaria como um desacordo profundo, o qual é contraintuitivo.

Em relação a (II), consideremos certas posições metafísicas sobre a existência de Deus, sobre a natureza do real etc. Vejamos o seguinte exemplo:

> **MUNDO DE BERKELEY**: Berkeley aceita que o fisicalismo é falso, e o não fisicalismo é verdadeiro, em vez disso: tudo é não físico. Berkeley aceita o idealismo, que tudo é ou uma mente ou existe somente em virtude de ser percebido por uma. Finalmente, Berkeley é um teísta, e pensa que Deus existe e sustenta a existência

> de coisas ordinárias, percebendo-as. Richard, em contraste, rejeita a teologia de Berkeley, a visão de mundo imaterial idealista em todos os sentidos: ele mantém que o fisicalismo é verdadeiro, que o realismo é verdadeiro e que o ateísmo é verdadeiro[3].

Para fins de argumentação, podemos estipular, além disso, que Berkeley e Richard compartilham seus princípios epistêmicos fundamentais. Todavia, intuitivamente essas proposições metafísicas são fundamentais. Contudo, não tratam de nenhuma questão normativa. Desse modo, segundo a caracterização anteriormente mencionada, não constituem desacordos profundos, uma conclusão que, novamente, resulta contraintuitiva.

Desacordo profundo relativo a uma perspectiva epistêmica

Em um trabalho anterior (Borge; Lo Guercio, 2021), defendemos uma posição sobre os desacordos entre pares epistêmicos. Brevemente, ali mostramos que certos desacordos profundos entre pares epistêmicos permitem uma reação obstinada. Nesta subseção, apresentaremos muito brevemente essa posição e, na seguinte, argumentaremos que nossa teoria permite responder aos desafios criados por Ranalli e anteriormente expostos. Podemos caracterizar os casos de desacordos entre pares como situações em que dois pares epistêmicos apresentam atitudes doxásticas divergentes para uma proposição P. Os pares epistêmicos, claramente, não necessitam ser agentes muito semelhantes, sequer em suas habilidades cognitivas gerais. O que se requer é que sejam igualmente competentes com relação a P. Além do mais, os casos filosoficamente mais interessantes são aqueles em que os agentes envolvidos se reconhecem como pares e reconhecem o desacordo. O que descrevemos a seguir serve como uma caracterização geral de desacordo entre pares:

> **Desacordo entre pares epistêmicos (DP)**:
>
> A. Dois agentes S e T discordam a respeito de uma proposição P.

3 Ver neste volume: "O que é o desacordo profundo?", de Chris Ranalli.

> B. S e T estão em uma posição epistêmica igualmente favorável com relação a P, e compartilham a mesma evidência relevante para P.
>
> C. S e T acreditam justificadamente (A) e (B).

Há duas posturas principais relacionadas ao desacordo entre pares: o *conciliacionismo* e a *posição teimosa*. Para os conciliacionistas, a única resposta (maximamente) racional ao estar em desacordo com um par epistêmico é mudar a atitude doxástica original (isto é, a atitude doxástica inicial, antes de tomar conhecimento do desacordo). Os defensores da visão teimosa, ao contrário, sustentam que, ao menos em alguns casos de desacordos entre pares, é permissível manter a atitude doxástica original. Em outras palavras, às vezes é racionalmente admissível ser teimoso.

O conciliacionismo aparece como a posição mais intuitiva. A princípio, o reconhecimento do desacordo com alguém tão informado e inteligente como eu proporciona certo tipo de evidência, a saber, evidência de que posso ter avaliado incorretamente o *status* da evidência original. Isso derrota minha atitude doxástica original e proporciona uma razão para modificá-la. Para chegar a essa conclusão é necessário assumir algumas coisas. Uma delas é o denominado *princípio de independência* (Christensen, 2009, p. 758):

> **Independência**: Ao avaliar as credenciais epistêmicas de outra pessoa a respeito de se P, com o fim de determinar em que medida devo modificar minha própria crença (se é que devo modificá-la de todo), devo fazê-lo de uma maneira que seja independente do raciocínio inicial que me levou a crer que P.

O princípio de independência deve garantir que eu não utilize meu próprio raciocínio na hora de avaliar epistemicamente a crença de meu oponente. A ideia é prescrever a possibilidade de avaliar negativamente a opinião do meu rival baseando-se exclusivamente no fato de que foi formada uma atitude doxástica diferente da minha.

Adicionalmente, assume-se que não é possível que tanto o meu oponente como eu tenhamos formado crenças racionais (e igualmente racionais). Essa suposição é conhecida como o *princípio de unicidade*:

> **Unicidade**: Necessariamente, para qualquer corpo de evidência E e proposição P, existe uma atitude doxástica D tal que, para qualquer sujeito S cuja evidência é E, é racional adotar D ante P, e irracional adotar qualquer outra atitude doxástica ante P (Lee, 2013, p. 164).

Dado o princípio de unicidade e o fato de que estamos em desacordo, se segue que não podemos ter, ambos discordando, crenças racionais. Visto que somos pares epistêmicos, temos ambos a mesma probabilidade de haver formado uma crença racional. Finalmente, dado a independência, não posso atribuir o erro ao meu oponente com base no raciocínio que me levou a formar minha opinião em primeiro lugar. Em virtude de tudo isso, devo concluir que existe evidência de que posso ter formado uma crença irracional e, por fim, devo conciliar.

Resulta óbvio, então, que basta questionar algum desses dois princípios para bloquear o argumento teimoso. A seguir, proporemos um marco que articula razões contra a independência.

Tal como foi visto na apresentação geral dos desacordos profundos e na discussão de desacordos profundos em metafísica da ciência, na hora de avaliar a racionalidade de hipóteses rivais resultam cruciais certas inclinações metodológicas, as preferências em relação a virtudes teóricas e a priorização de determinados valores e objetivos epistêmicos. Denominaremos a esse conjunto de fatores a *perspectiva epistêmica* de um agente. No sentido em que usaremos a expressão, uma perspectiva epistêmica consiste numa norma que permite determinar as atitudes doxásticas maximamente racionais até uma proposição em função de um corpo de evidência dado, uma certa hierarquia de virtudes teóricas e um conjunto de metas epistêmicas. Assumimos que algumas perspectivas são fundamentais no sentido de Lewis (1971), isto é, não podem ser avaliadas em função de nenhuma outra. De acordo com Lewis, a principal propriedade

das perspectivas epistêmicas fundamentais racionais é a imodéstia: uma perspectiva ou norma epistêmica é imodesta quando sempre se autoavalia como melhor ou igual que qualquer outra perspectiva incompatível em relação às metas de chegar à verdade e evitar o erro. Se não fossem imodestas, as perspectivas epistêmicas fundamentais não poderiam ser seguidas de modo coerente: uma perspectiva epistêmica que recomendasse crer P e, ao mesmo tempo, seguir uma perspectiva alternativa que recomenda crer não-P, ofereceria prescrições incompatíveis.

Esse aparato conceitual permite introduzir novas distinções para revelar algumas propriedades particulares dos desacordos profundos. Em primeiro lugar, distinguimos entre pares epistêmicos fortes e fracos:

> **Par epistêmico forte**: dois sujeitos são pares epistêmicos fortes em relação a uma proposição P quando (1) têm (aproximadamente) as mesmas virtudes epistêmicas; (2) possuem (aproximadamente) a mesma informação relevante sobre P; e (3) suas perspectivas epistêmicas são suficientemente parecidas, e aplicam suas perspectivas epistêmicas (aproximadamente) do mesmo modo.
>
> **Par epistêmico fraco**: dois sujeitos são pares epistêmicos fracos em relação a uma proposição P quando (1) possuem (aproximadamente) as mesmas virtudes epistêmicas; (2) possuem (aproximadamente) a mesma informação relevante sobre P; e (3) suas perspectivas epistêmicas são relevantemente divergentes, ou são suficientemente parecidas, mas aplicam as normas de suas perspectivas epistêmicas de maneira distinta.

A partir dessa distinção, podemos diferenciar também tipos de desacordo:

> **Desacordo fraco entre pares (DDP)**: desacordos entre pares epistêmicos fortes.
>
> **Desacordo forte entre pares (DFP)**: desacordos entre pares epistêmicos fracos.

À luz dessas novas distinções, podemos entender os desacordos profundos entre pares epistêmicos como casos de DFP: esses desacordos

não se devem a uma falha no desempenho de alguma das partes, nem às diferentes evidências tomadas em consideração; a disputa emerge porque ambos os agentes priorizam diferentes virtudes teóricas e metas epistêmicas, aceitam diferentes métodos para sobrepesar a evidência ou demandas explicativas divergentes. Trata-se, sem dúvida, de casos genuínos de desacordo. Além disso, embora a reação teimosa seja permissível, os agentes rivais podem optar por escolher as razões do rival e seguir o caminho conciliacionista. Por último, as características próprias dos DFP explicam o caráter sistemático e a sua possível persistência. Em outras palavras, os DFP constituem casos de desacordos profundos, segundo a caracterização ensaiada anteriormente. Dada a natureza das perspectivas epistêmicas, o enfoque que propomos enquadra-se na teoria dos princípios epistêmicos fundamentais. Por essa razão, resulta pertinente explorar os alcances de nosso enfoque à luz dos desafios alcançados na subseção "Teorias sobre o desacordo profundo".

Normatividade, desacordos metafísicos e perspectivas compartilhadas

Como vimos, Ranalli apresenta dois desafios para a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais. Consideremos em ordem. O primeiro desafio sublinha que a teoria não pode explicar os desacordos profundos sobre questões normativas não epistêmicas, por exemplo, desacordos profundos sobre questões morais. Uma resposta de primeira mão para essa objeção é que os desacordos normativos podem considerar-se reduzíveis a desacordos profundos sobre princípios epistêmicos, quer dizer, desacordos profundos indiretos. Essa estratégia, não obstante, requer supor que um conhecimento sobre fenômenos normativos (por exemplo, conhecimento moral) é alcançável num sentido semelhante no que o conhecimento factual é alcançável. Ranalli (razoavelmente) descarta essa possibilidade, pois pode resultar altamente controverso para muitos. Entretanto, para superar esse desafio, bastaria reformular a teoria em termos de princípios *normativos* fundamentais. Desse modo, o desacordo sobre

os princípios epistêmicos fundamentais seria um subtipo de desacordo profundo entre outros variantes (por exemplo, moral, estética etc.) Contudo, Chris Ranalli (neste volume), identifica eventuais dificuldades nessa estratégia, reconhece que se trata de problemas que encontram soluções mais ou menos sensíveis.

O autêntico problema para a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais está, portanto, no segundo desafio: a teoria não permite explicar os desacordos profundos sobre questões não normativas, por exemplo, questões relacionadas a teses metafísicas fundamentais. Isso porque quem se encontra em disputas desse tipo "não necessitam estar em desacordo sobre nada normativo; em vez disso, tendem a discordar sobre várias proposições existenciais e outras proposições de quantificação" (Ranalli, neste volume). Está claro que, em princípio, desacordos acerca desse tipo não representam nenhum problema para a teoria dos princípios epistêmicos fundamentais em geral, nem para nossa proposta acerca de desacordos relativos a perspectivas epistêmicas. Depois de tudo, a metafísica fundamental ocupa-se em refletir acerca de como é o mundo de fato (suas entidades fundamentais, sua estrutura, o necessário e o possível nele etc.), isto é, apesar de suas teses não serem (presumidamente) empiricamente vulneráveis, se tratam, porém, de teses factuais. Em outras palavras, as teorias metafísicas são teorias factíveis (não normativas), e por isso é razoável que a seleção de uma sobre a outra obedeça a certos princípios epistêmicos fundamentais.

Por outro lado, Ranalli adiciona um elemento crucial a esse cenário: dois agentes que concordam com princípios epistêmicos podem, apesar disso, sustentar teses metafísicas incompatíveis. O caso **Mundo de Berkeley** pretende, com suposições adicionais, ilustrar essa situação.

Cabe destacar, em primeiro lugar, que é razoável pensar que dois agentes que sustentam teorias metafísicas tão divergentes como as de Berkeley e Richard dificilmente subscrevem os mesmos princípios e valores epistêmicos. Apesar disso, esse cenário é a princípio possível, e nós mesmos ilustramos, com um exemplo genuíno, que no contexto da metafísica da ciência é possível encontrar desacordos profundos dentro de uma mesma

stance ou perspectiva epistêmica (*mutatis mutandis*, entre agentes que concordam quanto aos princípios epistêmicos). Lembremos que os defensores das três principais teorias metafísicas sobre as leis da natureza discordam em relação a quais compromissos metafísicos é racional assumir para dar conta da realidade natural, apesar de todos compartilharem as mesmas políticas epistêmicas derivadas da adoção da postura metafísica e uma visão realista sobre a ciência.

É aí onde as diferenças de nossa proposta desempenham um papel relevante em recolher as particularidades dos desacordos profundos (entre outros, os desacordos metafísicos profundos), que são caracterizados como desacordos entre pares epistêmicos fracos. Esse tipo de paridade epistêmica, além de reunir os requisitos usuais para fixar a paridade cognitiva, evidencial etc., é relativo a perspectivas epistêmicas de um modo particular. Os pares epistêmicos fracos ou adotam perspectivas epistêmicas que são relevantemente divergentes ou adotam perspectivas que são suficientemente parecidas, mas aplicam as normas de suas perspectivas epistêmicas diferentemente. Um defensor das teorias de governo, por exemplo, considera que os compromissos metafísicos do disposicionalismo e do humeanismo são insuficientes para explicar a regularidade natural. Inclusive, entre os defensores dessa posição, há divergências internas. Frequentemente não estão de acordo, por exemplo, sobre como entender os universais para dar uma explicação adequada das leis. Enquanto Armstrong (1983) argumenta que eles devem ser entendidos em uma veia aristotélica (em função de sua epistemologia naturalista de que toda propriedade natural é, em princípio, cognoscível mediante a investigação empírica), outros defensores da teoria de governo, como Tooley (1977) e Brown (1994), adotam uma visão platônica sobre os universais. O desacordo surge de diferenças na aplicação das políticas epistêmicas da perspectiva. Essas diferenças, por sua vez, são o resultado de enfoques pragmáticos divergentes dessas políticas e os valores além delas. Desse modo, o segundo desafio de Ranalli fica respondido, na medida em que é possível explicar como dois agentes que compartilham princípios epistêmicos possam estar em desacordo profundo acerca de questões metafísicas.

CONCLUSÃO

Com base na exposição sobre desacordos em metafísica da ciência, argumentamos que a epistemologia dos desacordos profundos se enriquece se tais desacordos são entendidos como relativos a uma perspectiva epistêmica. Isso permitiu-nos estabelecer diferenças relevantes entre tipos de pares epistêmicos e tipos de desacordo entre pares. Argumentamos que os desacordos profundos são adequadamente entendidos como casos de DFP. Essas ideias articulam uma versão da teoria dos princípios epistêmicos fundamentais que explica características essenciais dos desacordos profundos e permite superar os desafios mencionados por Ranalli.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, D. M. *What is a Law of Nature?*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

BIRD, A. Unexpected a posteriori necessary laws of nature. *Australasian Journal of Philosophy*, Sydney, v. 83, n. 4, p. 533-548, 2005.

BORGE, B. Realismo científico y leyes de la naturaleza. De la Filosofía General de la Ciencia a la Metafísica de la Ciencia. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, Bogotá, v. 20, n. 40, p. 11-20, 2020.

BORGE, B.; LO GUERCIO, N. Learning from Scientific Disagreement. *Theoria*: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science, Pietermaritzburg, p. 1-34, 2021.

BROWN, J. R. *Smoke and Mirrors*: how science reflects reality. London: Routledge, 1994.

CHAKRAVARTTY, A. *Scientific ontology*: integrating naturalized metaphysics and voluntarist epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2017.

CHRISTENSEN, D. Disagreement as evidence: the epistemology of controversy. *Philosophy Compass*, [*s. l.*], v. 4, n. 5, p. 756-767, 2009.

FOGELIN, R. The logic of deep disagreements. *Informal Logic*, [*s. l.*], v. 25, p. 3-11, 2005.

GODDEN, D.; BRENNER, W. Wittgenstein and the logic of deep disagreement. *Cogency*, Vergara, v. 2, p. 41-80, 2010.

HAZLETT, A. Entitlement and mutually recognized reasonable disagreement. *Episteme*, Cambridge, v. 1, p. 1-25, 2014.

LEE, M. Conciliationism without uniqueness. *Grazer Philosophische Studien*, Amsterdam, v. 88, n. 1, p. 161-188, 2013.

LEWIS, D. Immodest inductive methods. *Philosophy of Science*, Cambridge, v. 38, n. 1, p. 54-63, 1971.

LOEWER, B. Humean supervenience. *Philosophical Topics*, Fayetteville, v. 24, n. 1, p. 101-127, 1996.

LYNCH, M. Epistemic circularity and epistemic disagreement. *In*: HADDOCK, A. MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (ed.). *Social epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 262-277.

PRITCHARD, D. Epistemic relativism, epistemic incommensurability, and Wittgensteinian epistemology. *In*: HALES, S. D. (ed.). *The Blackwell companion to relativism*. Maiden: Wiley-Blackwell, 2011. p. 266-285.

PSILLOS, S. *Scientific realism*: how science tracks truth. New York: Routledge, 1999.

RANALLI, C. What is deep disagreement?. *Topoi*: revista de história, Rio de Janeiro, p. 1-16, 2018.

TOOLEY, M. The nature of laws. *Canadian Journal of Philosophy*, Edmonton, v. 74, p. 667-698, 1977.

VAN FRAASSEN, B. A. S. *Scientific Representation*: paradoxes of perspective. Oxford: Oxford University Press, 2008.

WILLIAMS, M. *Unnatural doubts*: epistemological realism and the basis of scepticism. Oxford: Blackwell, 1991.

WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969. Editado por G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright.

PARA CONVERSAR, DOIS

PARA CONVERSAR, DOIS

elementos para uma epistemologia da conversação

WALDOMIRO J. SILVA FILHO

> *O mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito é, na minha opinião, a conversação. Acho a sua prática mais doce do que qualquer outra ação de nossa vida; é a razão por que, se agora fosse forçado a escolher, creio que antes concordaria em perder a visão do que a audição ou a fala*
>
> Michel de Montaigne (1988, p. 922).

Talvez não exista evento humano mais comum, e que ocorra com tanta frequência em todas as culturas, do que o encontro de duas ou mais pessoas para falar sobre assuntos corriqueiros e urgentes, muitos deles banais, e alguns até decisivos para as suas existências. A depender das trajetórias, interesses, perspectivas e valores, também *não* é incomum que ocorram altercações entre aqueles que participam desses encontros.

Ainda que partilhemos uma linguagem comum, que vivamos no mesmo mundo natural e tenhamos uma mesma constituição biológica, isso nunca foi uma garantia para que esses encontros nos conduzam para o entendimento mútuo, a compreensão, a convergência ou, pelo menos, o reconhecimento tolerante das divergências de opinião. *Falar é*

uma habilidade, conversar é uma arte. Aprende-se a falar já na infância, com nossos pais e na espantosa descoberta do mobiliário do mundo e da engenharia dos atos linguísticos. Conversar, por sua vez, leva muito mais tempo, exige esforço e treino, requer dirigir-se aos outros, interessar-se pelos outros, mover-se das nossas próprias perspectivas, interesses e opiniões para as perspectivas, interesses e opiniões das outras pessoas. A conversa, ademais, envolve assimetrias na dinâmica de posições que se alternam, e impõe *saber falar* e *saber silenciar* a favor de um ritmo oscilante que pode levar a pensamentos inesperados.

Michel de Montaigne fala da conversa (*conférence*) em um sentido peculiar, a despeito do fato de não ser um sentido estranho à tradição: Montaigne fala da conversa tanto como um confronto, de uma disputa entre duas pessoas acerca de um assunto comum, quanto de um movimento que *ensina* certas virtudes e capacidades para aprimorar o espírito livre e autônomo e, do mesmo modo, *exercita* essas virtudes na busca da boa vida e da verdade. Ele escreve:

> O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação (*conférence*) ensina e exercita de um só golpe. Se converso (*Se je confère*) com uma alma forte e um lutador rijo, ele me assalta os flancos, espicaça-me à esquerda e à direita, suas ideias acirram as minhas. A rivalidade, a ambição, a contenda impulsionam-me e me alçam acima de mim mesmo (Montaigne, 1988, p. 203, grifo nosso).

Isso acomoda a uma modalidade de conversa que não pode ser descrita somente como o encontro entre seres falantes que compartilham a mesma língua para tratar das trivialidades da vida, mas um episódio que nos ocorre na vida social, como quaisquer outros, como os eventos à mesa ou as relações de trabalho. Nessa conversa há, por exemplo, a rivalidade incontornável que vai além do desentendimento, do confronto

irreconciliável que nos arrasta ora para a violência ora para o ressentimento. Essa é uma rivalidade que nos desafia, mostrando algo (talvez) surpreendente: no mais das vezes, escondemos nossas próprias fraquezas intelectuais e, refugiados na segurança do aconchego da nossa própria casa, quase sempre, "[f]ugimos da correção" (Montaigne, 1988, p. 923). Montaigne (1988, p. 923) sugere, ao contrário, que é preciso "nos oferecermos e nos expormos a ela [a correção], principalmente quando vem em forma de conversação (*conférence*) e não de aula (*régence*)". A tensão na raiz da conversa causa um tipo de florescimento na pessoa, a lucidez sobre si, sobre os próprios vícios que são obstáculos para uma vida social saudável e a conquista da verdade.

Eu quero extrair dois pontos do que diz Montaigne. O primeiro é que a conversa, a conversação, é uma prática social que requer que os falantes realizem *declarações*[1]. Dessa exigência se segue que os participantes contraem o direito legítimo de pedir que seus interlocutores procurem, exibam e disputem as razões para o que declaram. Isso é o que podemos chamar de "a causa da verdade" como uma "causa comum" a ambos (Montaigne, 1988, p. 924). O segundo ponto é que a adesão à conversa é voluntária; não há qualquer constrição externa, heteronômica, que obrigue alguém a ingressar e a manter-se na conversa, mas somente os compromissos que os falantes firmam entre si.

Considerando isso, neste capítulo, eu me ocuparei do componente que enlaça o vínculo entre as pessoas que jogam o jogo da conversa. Minha sugestão é que, posta a esfera pública, o componente que preenche o intervalo entre a *primeira* e a *segunda pessoas* é o *ato* de *falar para outra pessoa*. Com isso, a norma que regula a interação não nasce de regras *a priori* da linguagem (de normas linguístico-gramaticais), mas de posições irredutíveis de *primeira pessoa* – como a posição que a pessoa incorpora

1 Logo adiante explicarei o que estou chamando de declaração.

ao dirigir uma *declaração* a outra pessoa (a *segunda pessoa*) – e de *segunda pessoa* – quando a alguém é dirigida a declaração.

Antes de seguir adiante, preciso fazer uma elucidação preliminar. Eu usei anteriormente mais de uma vez a expressão "declaração". Eu uso "declaração" em uma acepção técnica. Nesse sentido estrito, uma declaração é um *ato linguístico* de tipo *assertivo*, quando um falante profere uma frase significativa, em relação à qual ele *se compromete com o seu valor de verdade*. Se José pronuncia a frase "Está chovendo" dirigida a um ouvinte e se compromete com a verdade do que ele diz, ele está declarando que *está chovendo*.

Para John Searle (1979), as declarações (*statements*) integram uma das categorias básicas dos *atos de fala ilocucionários*. É um ato ilocucionário aquele ato linguístico praticado por um falante que profere uma frase gramatical com significado, que visa a ser bem-sucedido na sua intenção de expressar uma *promessa*, *ordem*, *pedido* etc. Com esse ato, o falante também se compromete com o que ele expressa com o ato de *prometer*, *ordenar*, *solicitar* e assim por diante. No caso específico das declarações ou asserções (ou ato ilocucionário assertivo), o falante, como eu disse anteriormente, se compromete com a verdade da frase proferida.

Searle (1979, p. 12) escreve:

> O propósito dos membros da classe assertiva é o de comprometer o falante (em diferentes graus) com o fato de algo ser o caso, com a verdade da proposição expressa. Todos os membros da classe são avaliáveis na dimensão de avaliação que inclui o *verdadeiro* e o *falso*.

O critério de avaliação da frase é o ajuste "palavra-mundo", e o estado expresso é a "crença que *p*", ou seja, com a frase declarada, o falante diz para o seu interlocutor que ele acredita que *p* e que *p* é o *caso*, é *verdade*.

Na conversa, tal como trato aqui, isso é fundamental.

Este capítulo está dividido em três partes. Na primeira, eu trato de uma categoria específica do "falar sobre si mesmo" em um sentido preciso, como uma *performance* linguística de uma pessoa cujo *objeto* são suas próprias crenças, pensamentos, desejos. A segunda parte deste capítulo faz um comentário sobre a concepção de segunda pessoa em Donald Davidson. Para Davidson, o que caracteriza um *ato significativo* é a interação entre dois agentes movida por uma intenção primária: o falante tem a intenção de que suas declarações sejam entendidas por uma outra pessoa. Na última parte, discorro sobre como a dialética entre *primeira* e *segunda pessoas* é crucial para reflexão (no seu sentido epistêmico) e para a importante *performance* de *procurar* razões para justificar nossas crenças e nossas ações.

PARTE I

Na vida cotidiana, falamos sobre infinitos assuntos, sobre o tempo, futebol, política, cinema etc. E, frequentemente, falamos sobre nós mesmos. Quando alguém fala sobre si mesmo, pode falar sobre seu peso e altura ou o que comeu no café da manhã. No entanto, aqui me interessa apenas uma categoria específica de autorreferência, qual seja, quando alguém fala sobre os próprios estados psicológicos intencionais – aquilo que os filósofos contemporâneos chamam de *atitudes proposicionais*. Em linhas gerais, atitudes proposicionais se referem aos estados de uma pessoa que podem ser descritos com verbos psicológicos e transitivos como *acreditar*, *pensar*, *desejar*, *imaginar* etc. São atitudes proposicionais porque esses verbos só ocorrem significativamente se lhes damos um conteúdo na forma de um complemento proposicional: se digo "Eu acredito", essa frase só se completa se acrescento, por exemplo, "que Deus existe". A frase "Deus existe" (ou simplesmente *p*) é verdadeira se e somente se uma entidade divina e infinitamente bondosa que criou e rege o universo existe. Entretanto, se digo "Eu acredito (ou penso ou imagino ou desejo) que Deus existe" (ou simplesmente *acredita, pensa, imagina, deseja que p*),

essa frase completa é verdadeira se e somente se eu me encontro no estado de acreditar, pensar, imaginar ou desejar *que p*.

No dia a dia, essa diferença entre dizer "que Deus existe" e dizer "que acredita que Deus existe" pode parecer muito estranha e, talvez, irrelevante porque quem afirma que "Deus existe" está expressando o que acredita; mas os filósofos apontam que há uma relevante diferença nas condições de verdade dessas frases. Se quisermos, porém, entender um pouco mais a natureza da nossa vida cognitiva, do sentido ordinário de racionalidade, do lugar que esses estados ocupam na economia das interações humanas e a peculiaridade da noção de pessoa, essa diferença é vital. Afinal, do ponto de vista da psicologia popular (*folk psychology*) um dos traços que nos descrevem como pessoas é precisamente sermos indivíduos que *acreditam*, *imaginam*, *desejam*. Sem esse vocabulário pode-se falar de corpos, hormônios, células, movimentos, mas não dos elementos que compõem a vida tipicamente humana, as interações sociais, a moralidade. Como falar, por exemplo, de ação e deliberação sem recorrermos às ideias de acreditar, desejar, esperar? Não seria possível descrever os movimentos do corpo de um ser como *ações* se não interpretarmos esses movimentos como motivados (causados) por uma crença ou desejo.

Uma das consequências da distinção entre "*p*" e "acreditar que *p*" pode ser apresentada assim: nós formamos crenças e pensamentos sobre os *estados das coisas* (por exemplo, sobre a chuva, sobre a variação do dólar, sobre o conflito na Síria) e mobilizamos, para isso, nossa capacidade de observar, lembrar, inferir, ter acesso ao relato de outras pessoas e assim por diante. Acerca desses assuntos (que chove, que o dólar subiu, que há uma guerra sangrenta) podemos estar *certos* ou *errados*. Pode-se lamentar que eu esteja equivocado sobre o valor do dólar hoje ou se está chovendo do lado de fora do meu escritório, mas isso não afeta a minha racionalidade (por um engano desculpável, eu li a cotação do dólar no jornal de ontem e não no de hoje; depois de ter ouvido no rádio que havia grandes chances de chover hoje, eu confundi o barulho do ar-condicionado com

o barulho peculiar da chuva), e estamos racionalmente perdoados por esse tipo de erro.

Se digo "Eu acredito que está chovendo agora", posso estar enganado de *que está chovendo*, mas eu poderia estar enganado de *que eu acredito que está chovendo*? – eu poderia falar de um evento ou estado interior, localizado no âmago da minha mente, que está acontecendo neste momento e acerca do qual estou enganado de que ele esteja ocorrendo? Não é paradoxal que uma pessoa acredite ou deseje algo e que esteja equivocada acerca do objeto da sua crença e desejo; mas é estranhíssimo que ela esteja equivocada sobre o fato de *que acredita* e de *que deseja* – ao acreditar e desejar, eu poderia ignorar esse fato de *que acredito* e *desejo*? Nossa intuição nos diz que em relação aos seus próprios estados mentais, no momento presente, a pessoa que acredita ou pensa não poderia estar indiferente à sua crença e pensamento, sobretudo quando ela declara ter essa crença e pensamento. Tal indiferença afeta diretamente a sua imagem enquanto sujeito que tem aquelas crenças e pensamentos que declara ter. Parece que sem que essa expectativa de que a pessoa não seja indiferente aos seus estados mentais esteja garantida, ou mesmo suposta, seria impossível concebermos que uma pessoa é o sujeito das suas próprias crenças, pensamentos, desejos. Seria impossível, por exemplo, conversar com essa pessoa, conduzir uma entrevista sobre suas opiniões, pontos de vista e expectativas, uma vez que não teríamos como separar os casos nos quais a pessoa declara algo, mas lhe é indiferente se ela sustenta ou não essa crença, e os casos em que ela declara e realmente acredita.

No ritmo dos negócios cotidianos, é uma expectativa legítima que esperemos que alguém, ao declarar algo, seja portador responsável pelo que diz: como poderíamos nos comunicar e cooperar socialmente se não *soubéssemos* o que nossos companheiros pensam, acreditam, desejam, por meio do que eles nos dizem pensar, acreditar e desejar? Não obstante essa ser uma expectativa realmente legítima, na minha trajetória pessoal essa demanda de uma racionalidade mínima do ato de declarar uma crença e expressar um desejo sempre me causou um desconforto. Graças às

observações da vida comum e à atenção a alguns escritores, com o tempo eu fui mudando o ângulo do qual eu investigava o problema.

Falando de si mesmo

Um exemplo que ilustra bem o sentido de *falar sobre si mesmo* está no romance *Invisível* de Paul Auster. Esse romance narra a história de Adam Walker desde 1967, quando ele era ainda um estudante e aspirante a poeta em Nova York, até seus últimos dias em 2007. Três diferentes narradores contam a história de Adam Walker: o primeiro narrador, que fala na primeira pessoa, descreve as impressões subjetivas de Adam; o segundo narrador assume a posição de segunda pessoa e conduz um texto na forma de um diálogo que inquire e questiona os atos e emoções de Adam; e, finalmente, surge um último narrador impessoal que apresenta a sucessão dos acontecimentos na perspectiva da terceira pessoa.

No primeiro capítulo, quando impera a narrativa de primeira pessoa, encontramos o seguinte:

> Margot me dirigiu mais um de seus sorrisos minúsculos, fugazes, e disse: Se quiser que eu cozinhe de novo para você, é só avisar. Ficarei contente de lhe oferecer outro jantar enquanto Rudolf estiver em Paris.
>
> Acho ótimo, *disse* eu, *ciente* de que nunca teria coragem de telefonar para ela, mas ao mesmo tempo *me sentindo comovido* com seu convite.
>
> De novo, outra centelha de sorriso, e em seguida dois beijos superficiais, um em cada bochecha. Boa noite, Adam, disse ela. Você vai ficar em meus pensamentos.
>
> *Eu não sabia* se estava nos pensamentos de Margot, mas agora que [Rudolf] Born estava fora do país, *ela havia entrado nos meus pensamentos*, e durante os dois dias seguintes *eu praticamente não conseguia parar de pensar nela* (Auster, 2009, p. 46-47, grifo nosso).

O narrador estabelece uma nítida assimetria entre a *consciência que ele tem dos estados de Margot* e a *consciência que tem dos seus próprios estados*: Margot faz vários gestos, aparenta ser afável e receptiva, diz que ele iria ficar nos seus pensamentos, mas, mesmo assim, Adam não estava seguro de que "*ele estava nos pensamentos de Margot*". Do outro lado, Adam está "*ciente de que nunca teria coragem* de telefonar para ela" e que se sentia "*comovido com seu convite*". Enquanto ele não sabia se, de fato, ele estava nos pensamentos de Margot, Adam está numa posição de afirmar que agora "*ela havia entrado nos meus pensamentos*", e ele *"praticamente não conseguia parar de pensar nela*".

Ele estava "ciente", "comovido", "pensando" e tinha, em relação a esses seus estados, uma *certeza* que não poderia sustentar em relação aos estados, pensamentos e desejos de Margot. Tudo poderia não passar de um jogo de sedução e caprichos daquela mulher.

É um truísmo dizer que a relação que uma pessoa tem com seus próprios estados psicológicos é diferente da relação que mantém com os estados psicológicos de outra pessoa. Entretanto, é precisamente essa assimetria que tem gerado um intenso debate filosófico (Silva Filho, 2013). A escolha de Paul Auster em desenvolver uma história que explora três diferentes posições narrativas – primeira, segunda e terceira pessoas – sugere, entre outras coisas, que esses são três caminhos diferentes e irredutíveis de acessar à vida psicológica de Adam. Do ponto de vista da primeira pessoa, esses estados (acreditar, desejar) não apenas ocorrem em Adam, mas acontece que ele tem consciência de que tais estados ocorrem – inclusive, ele pode refletir sobre eles, tal como, de fato, Adam o faz.

Ao contrário do meu interlocutor, eu não necessito ouvir ou ler minhas palavras ou observar meu comportamento para saber que são esses os meus pensamentos, crenças, desejos etc. Enquanto meu interlocutor pode ignorar meus estados mentais, me parece que eu não posso. Se não fosse desse modo, eu não seria aquele que pensa, acredita e deseja esses pensamentos, crenças, e você não saberia o que eu estou dizendo.

Aceitando esse raciocínio aparentemente óbvio, com muita facilidade somos levados a cometer um *pequeno* exagero com graves consequências

filosóficas: há quem sustente que a posição de primeira pessoa se diferencia da posição de segunda pessoa porque, se tem um pensamento, desejo, crença, uma pessoa *deve*, em primeiro lugar, *saber* que tem esses pensamentos, desejos e crenças (saber aqui no sentido estrito de "ter conhecimento"). Creio que para muitas pessoas que não estão familiarizadas com a opacidade da nossa vida mental, realmente é estranho dizer que "Eu acredito que a ação humana é a causa do aquecimento global, mas *eu não sei* que eu acredito isso". Com base nesse raciocínio, parece seguir-se que a posição da primeira pessoa falando sobre *si mesma* envolve pelo menos (a) o *acesso privilegiado* (eu tenho um acesso direto aos meus estados psicológicos de um modo que nenhuma outra pessoa tem); (b) o *acesso infalível* (não posso cometer o engano de não ter a crença que tenho); e (c) a *transparência* (eu sei o conteúdo do que eu penso, acredito e desejo). Entre muitos filósofos dogmáticos que não enxergam aqui um passo maior que as pernas alcançam, deriva-se da declaração "Eu sei o que acredito" para as cláusulas teóricas (a) – (c), e daí para uma doutrina ainda mais ousada que procura explicar a essência da existência das pessoas como agentes: uma vez que eu sei o que penso, acredito e desejo, eu tenho *autodeterminação* e *autocontrole* sobre minhas ações que são, ao final, *voluntárias* e *livres* e, por causa desse conhecimento, eu posso optar pelo curso dos meus atos. A ausência de autodeterminação, autocontrole e liberdade significaria que a pessoa não é agente dos seus atos e, logo, que aquilo que ela faz quando pratica uma ação não se trata de uma ação afinal.

Alguns filósofos vão ainda mais longe e chegam a defender que a nossa capacidade para ter autoconhecimento não é um componente meramente opcional de nossa autoconcepção comum. Contudo, podemos descartar a tese que seria um ingrediente acidental, por assim dizer. Parece que, para preservar o que pensamos sobre nossa natureza humana, devemos aceitar que o autoconhecimento, ao contrário, é uma parte fundamental dessa concepção de nós mesmos enquanto pessoas, seres racionais e agentes (Boghossian, 1998, p. 150).

Leio o que escrevi no parágrafo anterior e fica claro para mim que os filósofos estão exagerando ao partir de um sentido não corriqueiro e polêmico do si mesmo (eu sou aquele que tem as crenças que digo ter) e chegar tão longe, até à controversa tese filosófica de que uma pessoa *deve* conhecer o conteúdo de todos os seus estados mentais sem a sombra da dúvida.

Voltemos ao caso de Adam Walker e da estratégia narrativa de Paul Auster de usar três vozes – a primeira, segunda e terceira pessoas. Qual daquelas vozes capta com mais autoridade e precisão a dramaticidade da experiência de Adam? Qual, dentre aqueles caminhos, leva-nos diretamente ao âmago de sua experiência? Uma lição de Wittgenstein: muitas vezes o problema não está na dificuldade em encontrar a resposta adequada para uma pergunta; às vezes, o problema se encontra exatamente no modo como a pergunta é formulada. Olhando com mais cuidado, talvez se perceba que, no fundo, essas não são as melhores questões. Formuladas desse modo, essas perguntas têm o singelo defeito de não poderem ser respondidas, uma vez que não temos um critério, uma métrica, que possa comparar as três narrativas (se eu estivesse na posição do Olho de Deus talvez segurasse essa régua). A segunda pessoa tem a vantagem de desafiar o protagonista, exigir-lhe explicações, fazer conjecturas, mostrar uma segunda versão sobre um fato testemunhado pelos dois, oferecer informações para que o protagonista confronte suas próprias impressões. Por outro lado, a terceira pessoa inegavelmente tem a seu favor o panorama dos eventos externos à pessoa, a leitura das relações de causalidade que podem precipitar alguns estados mentais nele, a interpretação do comportamento físico e linguístico etc. Mas, no fundo, no fundo, quase sempre estamos inclinados a imaginar que a perspectiva da primeira pessoa é aquela que melhor capta aquilo que se passa no "interior" de Adam e que, com maior autoridade, pode revelar a sua verdade. O próprio narrador-personagem tem reservas em relação a isso: "Ao escrever sobre mim mesmo na primeira pessoa, eu tinha abafado a mim mesmo,

tornando-me invisível, e tornei impossível, para mim, encontrar aquilo que estava procurando" (Auster, 2009, p. 89).

Ora, há uma confusão entre, de um lado, dizer que *tenho* certos estados mentais e que *tenho consciência* desses estados (eles são, de algum modo, acessíveis a mim) e, do outro lado, dizer que *tenho* certos estados mentais e que *conheço os conteúdos* estritos desses estados e, por isso, permaneço imune ao erro epistêmico acerca deles[2]. Posto que tenho esses estados, eu sou, de fato, aquele que está em uma melhor posição para os expressar. Na verdade, *eu sou o único que os pode expressar*. Por exemplo: se desejo que *p* e esse é meu estado atual, ninguém está em melhor posição do que eu para dizer o que eu desejo, isto é, "Eu desejo que *p*" é certa, enquanto "Você/ele deseja que *p*" não é; ou se acredito que *p* e esse é meu estado atual, ninguém está em melhor posição do que eu para dizer no que acredito, isto é, "Eu acredito que *p*" é certa, enquanto "Você/ele crê que *p*" não é. Isso não implica somente que eu esteja em uma posição epistêmica privilegiada que me permita conhecer, sem a sombra do erro, a extensão e o conteúdo de desejar *que p* e acreditar *que p*. Quando alguém diz, a respeito de mim, "Ele acredita que *p*", isso é uma *interpretação* baseada em provas e indícios e pode estar errada; quando eu digo "Eu acredito que *p*", isso é uma *expressão*, mesmo que baseada em um entendimento incompleto do conteúdo da própria crença[3].

Na verdade, são duas as confusões que enfeitiçaram muitos filósofos que tentaram refletir sobre a assimetria entre a primeira e a segunda pessoas. A primeira confusão foi concluir que os casos de declarações sobre *si mesmo* exigem *autoconhecimento*, *transparência*, *acesso privilegiado*, *impossibilidade de erro*. A segunda confusão foi pensar que as declarações feitas em primeira pessoa sobre *si mesmo* operam na forma de um

2 Plínio Smith (2014) desenvolve esse argumento de que há uma importante diferença entre a consciência que temos de um estado mental próprio e o conhecimento desse estado.

3 Tratei desse assunto em Sem ideias claras e distintas (Silva Filho, 2013).

solilóquio, como se a pessoa estivesse falando para o espelho ou em um cenário de indescritível solidão cósmica.

Eu não sei no que eu acredito

A *primeira confusão* (concluir que as declarações sobre *si mesmo* exigem autoconhecimento, transparência, acesso privilegiado, impossibilidade de erro) surgiu da ilação de que o ato linguístico de falar de si mesmo é uma extensão de um estado epistêmico especial, realizado por introspecção, de conhecer a si mesmo, conhecer os próprios estados internos.

Não posso deixar de pensar que aqui há um jogo de espelhos: é corriqueiro que as pessoas digam que *sabem* no que acreditam ou o que sentem. Isso ocorre porque, de fato, elas têm a capacidade cognitiva e linguística de estabelecer uma diferença entre acreditar que *p* e acreditar que não-*p* ou entre acreditar que *p* e acreditar que *q*. Essa é uma habilidade básica de todos os usuários competentes de uma língua, necessária para a navegação na natureza. Mas eu estou inclinado a pensar que, quando as pessoas, na vida ordinária, dizem que sabem no que acreditam, a palavra "saber" não está sendo usada como um verbo transitivo direto que expressa um conhecimento determinado, baseado em provas suficientes, um raciocínio seguro e sem o risco do erro fácil. A minha suposição é que, nesse uso, "saber" significa algo muito elementar e simples, qual seja, a posse da própria capacidade ou habilidade de expressar sua crença de que *p* (eu estou dizendo que *p* e não que não-*p* ou que *q*).

Observando a minha própria vida, parece-me que, quando digo que "Eu acredito que *p*", estou expressando algo para meu vizinho e nem remotamente passa pela minha cabeça que *p* pode não ser o caso; eu nem mesmo penso que essa é uma crença minha. Parece-me, nessa situação, que tenho uma boa informação sobre o mundo, e não sobre meu estado mental. Se me perguntam se eu realmente acredito no que digo acreditar, eu não olho para dentro de mim, mas, por exemplo, para o lado de fora da

janela para ver se realmente está chovendo[4]. Quando eu *acredito* eu *não acredito*, quero dizer, eu não penso que *p* é o objeto da minha crença, por isso eu declaro que *p*. Acerca disso, Wittgenstein (2000, p. 222) escreveu:

> Podemos desconfiar dos próprios sentidos, mas não da própria crença. Se houvesse um verbo significando 'crer falsamente', não teria uma primeira pessoa do presente do indicativo com significado. Em relação às minhas próprias crenças não mantenho uma relação de conhecimento ou desconhecimento: Posso saber o que o outro pensa, e não o que eu penso. É correto dizer: 'Sei o que você pensa', e incorreto dizer: 'Sei o que eu penso'[5].

Em relação ao que as outras pessoas dizem ou dizem acreditar, posso confiar ou não confiar (que essa pessoa, de fato, acredita no que diz acreditar ou se o que diz acreditar é ou não verdadeiro). Com respeito a mim mesmo, não há uma distância entre minhas crenças atuais e o modo como os fatos fora de mim se apresentam para mim atualmente. Não me espanta que minhas crenças podem ser verdadeiras ou falsas, mas em quais circunstâncias seria razoável eu dizer que *confio* ou *não confio* na minha crença?

---

4 Esse é o modo como Richard Moran (2001) trata do tema da condição de transparência, tal como aparece em Gareth Evans (1982, p. 225): "[...] ao fazer uma autoatribuição de crença, os olhos estão, por assim dizer, ou às vezes literalmente, dirigidos para fora – para o mundo. Se alguém me pergunta 'Você acha que está para acontecer uma terceira guerra?', eu devo atentar, respondendo a ele, precisamente para os mesmos fenômenos externos que eu iria atentar se eu estivesse respondendo à pergunta 'Será que está para acontecer uma terceira guerra mundial?'. Eu me encontro numa posição para responder à pergunta se eu acredito que p colocando em operação os mesmos procedimentos para responder à pergunta se p".

5 O exame das próprias crenças é um dos meios que dispomos para avaliar nossas atitudes e saber o que se passa em nós, e também pode ser uma maneira para revermos nossos estados e mudar nossa mente, quando, por exemplo, nos damos conta de que cometemos um erro, que as coisas não são como eu desejo e acreditava que fossem e assim por diante. Mas esse não é o único meio e nem sempre é o meio epistemicamente mais seguro. O testemunho das outras pessoas e incontáveis outros meios podem ser ainda mais confiáveis do que a consciência própria atual. Nossa vida diária nos mostra que muitas vezes outras pessoas são capazes de descrever a minha vida psicológica, os meus estados de espírito de uma maneira melhor do que eu próprio consigo – quantas vezes aquele amigo me denuncia dizendo que tenho sido uma pessoa egoísta sem que eu me dê conta disso? Mas dizer que outra pessoa pode "saber" mais sobre mim não tem qualquer relação com o fato irrecusável de que somente eu sou aquele que sente, pensa, deseja, acredita aquilo que eu sinto, penso, desejo, acredito.

> [...] como eu concebo a mim mesmo como um agente racional, a minha consciência de minha crença é a consciência do meu compromisso com a sua verdade, um compromisso com algo que transcende qualquer descrição do meu estado psicológico. E *a expressão desse compromisso reside no fato de que os meus relatos sobre a minha crença são obrigados a obedecer à condição de transparência*: que eu possa informar sobre a minha crença sobre X, considerando (nada mais que) X em si mesmo (Moran, 2001, p. 84).

Este é o ponto cego do truque: uma pessoa *diz* para outra pessoa *que* acredita ou pensa, e o ato linguístico só tem um significado para o interlocutor; para o ouvinte, se for proferida e entendida como um ato ilocucionário assertivo, como uma declaração. No caso da primeira pessoa, não se trata de estar mais próximo ou mais seguro sobre algo, de ter ou não ter conhecimento, é um ato intencional de dizer que *p*, mesmo quando a pessoa não tem nem mesmo condições de justificar por que acredita que *p*. Por isso, Wittgenstein estava certo ao dizer que *não sei* no que acredito – no sentido que não é um estado epistêmico de conhecer nem desconhecer. A outra pessoa, ao ouvir minha declaração, pode *saber o que significa o que digo quando digo que acredito*. Se ela não souber o que acredito e porque ela não entendeu o que eu falei.

Se Paul Auster muda o ângulo ao longo de *Invisível*, não é porque uma das vozes chega mais perto da verdade sobre Adam. Cada narrador, com o seu próprio acesso à vida de Adam, tem algo distinto a dizer. A *primeira pessoa*, ou o "eu", não está mais próxima da verdade sobre Adam. O "eu" simplesmente expressa o que Adam sente, deseja, acredita. Isso não quer dizer que tem ideias claras e distintas sobre o que ele sente, deseja, acredita. Ao utilizar o pronome "eu", ele pode produzir enunciados cujos

conteúdos ele mesmo tem uma compreensão incompleta, débil, falível e que não respondem a um elevado critério epistemológico[6].

A colcha da intimidade

Sobre a *segunda confusão* (pensar que as declarações feitas em primeira pessoa sobre *si mesmo* operam na forma de um solilóquio diante de um espelho), o que é mais importante ressaltar é que falar sobre si mesmo é um caso de *falar*. E só há um tipo que caracteriza o ato de falar significativamente: *quando falamos para outra pessoa*[7]. Como disse Wittgenstein (2000, §457), "[...] significar alguma coisa é como se dirigir a alguém". Por isso, penso que falar de si mesmo quando *p* é uma proposição sobre os próprios estados internos como objeto da fala é um ato de se oferecer como objeto para a outra pessoa, é trazer sua vida ao nível do significado. E isso envolve mais do que descrever os estados internos ou dizer a verdade.

No romance *Alias Grace* de Margaret Atwood (1996), o médico Simon Jordan, um estudioso de distúrbios mentais, tenta entender a mente de Grace Marks, condenada à prisão perpétua por um duplo assassinato. Jordan tenta usar um método experimental, uma espécie de proto-psicanálise. Assim como o romance de Paul Auster, *Invisible* (2009), todo o romance *Alias Grace* (1996) alterna várias vozes e posições narrativas, do recorte de jornal (o romance é baseado em fatos verídicos nos meados do século XIX) e cartas, passando pelo narrador onisciente até a narrativa em primeira pessoa da própria Grace Marks. Em um dos capítulos, Grace narra um dos seus encontros com o dr. Jordan. Enquanto ela tece uma colcha de retalhos, Jordan lhe pergunta: "Se puder fazer uma colcha para você mesma, que padrão escolheria?". Daí se segue uma descrição

6 Um exemplo de entendimento incompleto está na crença dos cristãos de que, depois da morte, seus espíritos vão para o Paraíso. Porém, na letra dos Evangelhos, é o corpo, e não o espírito, que irá ressuscitar no final dos tempos – por isso a importância da ressurreição de Jesus em corpo diante dos seus apóstolos. Desse modo, quase sempre um cristão tem uma crença que ele mesmo não conhece estritamente.

7 Posso falar para mim mesmo diante de um espelho ou refletindo solitariamente, mas esse falar para si mesmo é parasitário do falar para outra pessoa. Falar consigo mesmo é tratar-se a si mesmo como outra pessoa.

minuciosa de um padrão de colcha chamado *wild goose chase* (caça ao ganso selvagem), e o leitor é levado a imaginar que Grace está *revelando* para o dr. Jordan sua fantasia de ter uma colcha naquele padrão, mas, para surpresa do leitor, no parágrafo seguinte lemos: "Mas o que eu digo é diferente. Eu digo: Não sei, senhor" (Atwood, 1996, p. 113). Mais adiante, Grace fala que o dr. Jordan lhe perguntara se ela costumava sonhar. E lemos: "Sonho sim, senhor, respondo. Ele pergunta: O que você sonhou ontem à noite?" (Atwood, 1996, p. 115). Disso se segue uma longa e detalhada descrição de um sonho perturbador, com vários sinais de teor sexual. Entretanto, novamente para nossa surpresa como leitor, lemos em seguida: "Eu digo [para o dr. Jordan]: Não consigo lembrar, senhor. Não me lembro do que sonhei ontem à noite. Foi algo confuso. E ele anota isso". E Grace pensa em voz baixa: "Tenho muito pouco de meu, não tenho pertences, não tenho posses, não tenho nem mesmo privacidade, e preciso guardar alguma coisa para mim mesma" (Atwood, 1996, p. 116).

Quando fala de si mesma, respeitada sua história de traumas e recalques, Grace diz o que *quer dizer*, e sua fala comunica sua autoridade pessoal sobre suas palavras. E, nesse ponto, ela pode escolher revelar ou não revelar sua intimidade. Ela tanto pode revelar os fatos ocorridos e seus sentimentos mais profundos (que ela pode sondar ou ignorar, como acompanhamos na narrativa) quanto preservar sua privacidade. Quando Grace fala, faz isso para se dirigir a Jordan, estar em contato com ele. É um ato comunicativo, com uma larga margem de ambiguidade, imprecisão, omissões, revelações. Não podemos esperar mais do que isso. E é assim que as trocas linguísticas seguem seu rumo.

Fora dessas trocas linguísticas – e deixados de lado os lapsos involuntários de que falam os psicanalistas –, as mentes são insondáveis.

Um entre dois

Na minha opinião, o melhor que podemos fazer é trabalhar para nos desvencilharmos dessas duas confusões e, para resolver alguns problemas filosóficos, passar a pensar a *primeira pessoa* na esfera da cooperação

linguística que alicerça a vida ordinária. Falar de si mesmo é um dos modos de estabelecermos vínculos com outras pessoas em cenários interpessoais, solicitar atenção, empatia, afeto, vínculo (ou sentimentos opostos a estes), defender uma opinião, expressar ou ocultar um sentimento e assim por diante.

Dizer algo com as próprias palavras sobre si mesmo, em referência à própria vida psicológica, é uma condição indispensável para a condução das nossas vidas na experiência comum com outras pessoas. Falar de si mesmo não é uma forma de falar que exija uma garantia epistêmica. Fazer uma afirmação qualquer é uma espécie de promessa e, por isso, a outra pessoa está compelida a confiar no que eu digo. Fazer uma afirmação sobre si mesmo é um tipo ainda mais especial de promessa que exige garantia epistêmica, mas é uma garantia moral *para o outro* (Austin, 1946)[8]. Essa é uma habilidade que aprendemos com os outros no longo processo de aprendizado da linguagem e da convivência para tecer laços humanos. É um ingrediente vital para a cooperação e a vida social; é um modo de fazer laço com outras pessoas, de estabelecer uma interlocução. Na interlocução, cada um tem o *direito legítimo* de usar suas palavras para falar de seu ponto de vista.

Mesmo que a relação que a pessoa mantém com seus próprios estados não seja uma relação epistêmica, a posição de primeira pessoa é uma peça necessária para a existência do fenômeno epistêmico da conversa. Mas, do mesmo modo, para que descrevamos a primeira pessoa desse modo, também é necessário que consideremos a própria dinâmica do que é uma conversa.

PARTE II

Nesta segunda parte, apresento uma leitura dos argumentos de Donald Davidson sobre *segunda pessoa*. Eu compreendo que, para ele, o que caracteriza um *ato linguístico significativo* é a interação entre dois

8 Plínio Smith me alertou sobre a posição teórica de J. L. Austin acerca desse tema.

agentes movida por uma intenção primária: "nós queremos entender as declarações [*utterances*] reais dos outros e nós queremos que nossas declarações sejam entendidas" (Davidson, 2001b, p. 109). Essa tese se aplica à fala, mas, por isso mesmo, também à crença, às atitudes proposicionais e fenômenos epistêmicos.

Com quantos falantes se faz uma linguagem?

A tese segundo a qual a linguagem é um fenômeno social é um outro truísmo, e não parece existir polêmica acerca desse tópico. A despeito disso, filósofos, linguistas e psicólogos estão em desacordo sobre a natureza desse fenômeno e sobre as condições necessárias para uma *performance* significativa. Muitos recorrem à ideia de *convenção* (Lewis, 1969) ou *seguir uma regra* (Kripke, 1982) como condição fundamental da linguagem; assim também, sustenta-se que os falantes devem dominar o conceito de uma linguagem e seus termos associados, como predicado, frase, referência etc. Davidson propõe uma abordagem diferente.

Davidson (2001b, p. 107) abre o ensaio "The second person" com uma pergunta inesperada: "Quantos falantes [...] de uma linguagem devem existir para que se possa dizer que alguém fala ou entende uma linguagem?". Mais adiante há uma pergunta ainda mais intrigante: "Quantos falantes ou intérpretes de uma linguagem devem existir para que exista um falante?" (Davidson, 2001b, p. 109-110). Considerar apropriadamente essas perguntas significa mudar de modo radical a investigação sobre a natureza da linguagem e as condições da significação: em vez de inquirir acerca do conceito abstrato de uma linguagem ou das condições gerais para o uso dessa linguagem, o filósofo observa um fenômeno empírico e tenta entender o que as pessoas fazem quando estão praticando atos significativos (supondo que esse é o caso). Quando fazemos isso, quando observamos o comportamento de uma pessoa que pratica um ato (supostamente) significativo, a primeira constatação é que ela o faz dirigindo *para* alguém. Não é à toa que Davidson escolhera como epígrafe do seu ensaio a eloquente passagem das *Investigações filosóficas* que eu citei

anteriormente: "[...] significar alguma coisa é como se dirigir a alguém" (Wittgenstein, 2000, § 457). *Este é o ponto*: uma pessoa expressa algo de modo significativo *para outra pessoa* com a intenção de que uma segunda pessoa entenda, interprete o que ela diz; do mesmo modo, uma pessoa interpreta as frases e declarações *de outra pessoa* porque concebe que o falante tem a *intenção* de que ela, enquanto intérprete, entenda o que o falante diz. O traço normativo e social da linguagem se revela nesse fato aparentemente trivial.

Com quantos falantes se faz uma linguagem? A resposta é: com pelo menos *dois*, pois antes de que uma pessoa possa falar uma linguagem, deve haver outra criatura interagindo com ela (Davidson, 2001b), não apenas no sentido metafísico, como um ser existente, mas como um ser que esteja investido da posição de segunda pessoa, como aquele com o qual se interage e a quem nos dirigimos. Essa ideia de segunda pessoa é tributária do naturalismo de John Dewey e Willard Quine e da teoria da "tradução radical" deste último. Se, para Dewey (1958), a linguagem é um modo de interação de, pelo menos, dois seres, para Quine (1969), na prática da linguagem, somos estudiosos do comportamento do nosso vizinho e, inversamente, conforme a interação progride, somos o objeto do seu estudo. O que é ainda mais revelador é que alguém só é um falante quando há a *segunda pessoa*. Isso quer dizer que o componente inaugural da atividade comunicativa é *interação*.

Comunicar, interpretar, entender são atos que visam, na esfera da interação linguística, à cooperação social e epistêmica, uma cooperação que nos permite navegar no mundo, viver nossas vidas subjetivas em um mundo objetivo. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Três

Como anunciado pela tradição inaugurada por Wittgenstein, o significado não é uma marca que se encontra dentro da mente. Sobre esse

aspecto, os filósofos pós-wittgensteinianos deram soluções diferentes à crítica ao modelo internista, equivocadamente chamado de "herança cartesiana"[9]. Ao invés de falar de um dualismo composto por um *lado de dentro* (o reino a mente e do significado) e um *lado de fora* (os objetos e acontecimentos), a solução de Davidson se chama "triangulação" e é uma forma de externismo – tese que afirma que os conteúdos semânticos estão fora da cabeça do falante e são determinados por estados do meio-ambiente natural e social (McGinn, 1989; Silva Filho, 2013). A ideia de triangulação foi introduzida no final do ensaio "Rational animals" (Davidson, 2001a) como uma metáfora para ilustrar o conceito de *verdade objetiva* e reafirma, antes de mais nada, a tese de que a racionalidade é um traço social. Segundo Davidson (2001a), há uma interdependência entre significado (das frases de um falante) e crença (os estados epistêmicos desse falante), porque os conceitos de frase significativa e crença são conceitos que dependem de que uma proposição seja verdadeira ou falsa, correta ou incorreta em relação ao mundo.

Mas o que poderia mostrar a diferença entre o acreditado e o que é o caso?

> Nosso senso de objetividade é a consequência de [...] uma forma de triangulação, algo que exige duas criaturas. Cada uma interage com um objeto, mas o que dá a cada um o conceito do modo como as coisas são objetivamente é a linha de base formada entre as criaturas pela linguagem. O fato de que eles compartilham um conceito de verdade dá sentido à afirmação de que eles têm crenças, que eles são capazes de designar os objetos num lugar no espaço público (Davidson, 2001a, p. 105).

Como lembra Sven Bernecker (2013, p. 445), o termo "triangulação" é utilizado na navegação para se referir a um método de determinação de

9 O brilhante livro *Descartes' dualism* de Gordon Baker e Katherine J. Morris (1996) é muito importante para desfazer a imagem equivocada de Descartes como um internista e solipsista.

um terceiro ponto a partir de dois pontos estabelecidos. Davidson (1984; 2001a, 2001c) faz algo parecido, usando-o para descrever o processo pelo qual se determina o objeto (do pensamento, da crença, do ato significativo) a partir da interação entre duas (ou mais) pessoas. O conceito de objetividade surge *por causa* do fato de que duas pessoas triangulam sobre um determinado objeto, quando elas reagem ao objeto e, no mesmo movimento, quando uma pessoa reage à reação da outra pessoa.

As pessoas interagem motivadas por um objeto ou evento comum ao qual estão reagindo (Verheggen, 1997). Uma "causa comum" está na interseção entre elas, e ambas se movem no triângulo cujo vértice, que é a causa comum no mundo, dá conteúdo ao pensamento e à fala. A individualização das crenças e pensamentos, aquilo que estabelece os limites semânticos de uma atitude, são as conexões causais na triangulação entre o indivíduo, o outro falante com quem ele interage e objetos ou eventos no mundo.

Sem uma segunda criatura respondendo à primeira, não temos como saber o que é uma declaração, qual o objeto de uma declaração e, consequente, o que é, para uma declaração, ser uma declaração verdadeira ou falsa. Um ser solitário, mesmo que fosse uma criatura plenamente racional, dotada de infinitos poderes intelectuais, por mais que estivesse respondendo a estímulos do mundo, jamais poderia ter uma crença objetiva nesses termos (que fosse verdadeira ou falsa), pois o "mundo do solipsista pode ser de qualquer tamanho: ou seja, do ponto de vista do solipsista, ele não tem tamanho, não é um mundo" (Davidson, 2001b, p. 119). Por esse motivo, o significado e a verdade não se explicam pela verificação dos objetos e eventos a que uma pessoa está reagindo.

O próprio aprendizado da linguagem e das habilidades intelectuais pode ser descrito ao modo de uma triangulação. O aprendizado que confere significado às frases mais básicas envolve necessariamente uma triangulação inaugural composta pelo falante, o aprendiz (que pode estar começando uma primeira linguagem ou conscientemente tentando

decifrar outra) e um mundo (supostamente) compartilhado. Sem o mundo externo não há modo por meio do qual o aprendiz possa descobrir como a fala veicula um significado e se conecta com o mundo. Sem um primeiro falante, nada daria conteúdo à ideia de que há uma diferença entre compreender as coisas corretamente e compreender as coisas indevidamente. Sem a segunda pessoa não há interação.

Pensemos na conversa como um ambiente caracteristicamente interpessoal, cujos elementos constitutivos envolvem uma *triangulação*. Na conversa comparecem pessoas (que assumem as posições de primeira e segunda pessoas em um ato de interação mediado pela linguagem) e o mundo (que é o objeto das crenças e desejos dessas pessoas). Nesse cenário, a racionalidade diz respeito à norma que permite que falemos sobre alguma coisa, que esperemos nos fazer compreendidos e que esperemos compreender o que outras pessoas falam, se não há fala (não se dirige declarações a outrem), não há verdade.

Interpretar

Eu disse até aqui que não é necessário que os falantes partilhem uma regra ou convenção linguística de antemão; que o mundo é *apenas* supostamente partilhado; e que a *verdade objetiva* é o resultado do encontro entre falantes. Qual o critério a que podemos recorrer para estipular que os falantes se comunicam efetivamente, compartilham um mundo e captam a verdade? Segundo Davidson (1984), é a noção de *interpretação radical* para refutar a ideia de que a linguagem é uma regra ou convenção plenamente compartilhada entre falante e ouvinte. A tese da interpretação radical propõe uma situação na qual uma pessoa precisa interpretar o comportamento linguístico de um falante, todavia não dispõe de conhecimento prévio da linguagem, crenças, pensamentos e intenções desse falante. Mas, como não é possível compreender o que alguém fala sem atribuir algum significado às suas declarações nem compreender seu comportamento sem compreender o que ele acredita, pensa, intenta, o intérprete precisa aplicar princípios caritativos, imaginando que a outra

criatura é um ser tão racional quanto ele mesmo, que partilham um mundo comum, que aquela outra pessoa pode produzir enunciados verdadeiros e assim por diante.

No *ponto de vista do intérprete*, supõe-se que as crenças do falante, pelo menos nos casos mais simples e básicos, estão majoritariamente de acordo com as suas e são, em grande parte, verdadeiras. A única garantia do sucesso da *interpretação* é que os falantes estejam em interação. Na dialética eu-tu, o que importa é que cada um esteja na posição de ser um falante e, com isso, possa fornecer ao outro algo *compreensível*. Essa intenção move os falantes e não pressupõe seguir regras ou convenções compartilhadas (Davidson, 2001b, p. 114). Ainda que o resultado epistêmico seja incerto, somente aqueles que assim se comportam podem se comunicar e entrar em *acordos* e *desacordos* sobre o que é o caso.

A "conversa", mais do que um evento empírico, quando duas pessoas trocam frases, é um modelo de *investigação* e produção de conhecimento.

PARTE III

Em filosofia moral, sobretudo na tradição anglo-saxônica, o tema da segunda pessoa é central e, para Stephen Darwall (2006, p. x), "é impossível entender completamente muitas ideias morais sem [essa ideia]". Nesse sentido, não é apenas a existência metafísica da outra pessoa acerca da qual nos referimos com a palavra "tu", mas a existência de "razões de segunda pessoa" (Darwall, 2006, p. 43), de pensamentos e crenças que podemos atribuir à pessoa com a qual interagimos atualmente e de relações de reciprocidade entre mim e a ela tecidas num complexo arranjo de atitudes que servem para avaliar nossas ações.

Na minha opinião, o mesmo se dá em epistemologia. A normatividade está baseada no reconhecimento da posição e da autoridade da *segunda pessoa*.

A abordagem de Davidson (2001b) sobre a "segunda pessoa" não se aplica apenas à linguagem: ele se aplica igualmente a atitudes e *performances*

epistêmicas em geral. As atitudes, assim como crenças e pensamentos, são todas sociais, no sentido de que

> são estados nos quais uma criatura não pode estar sem ter o conceito de verdade intersubjetiva, e este é um conceito que não se pode ter sem compartilhar, e saber que se compartilha, um mundo e uma maneira de pensar sobre o mundo, com outra pessoa (Davidson, 2001b, p. 121).

Entender a epistemologia da segunda pessoa nos ajudará na investigação sobre os casos em que disputas epistêmicas são legítimas, razões importam e uma resposta bem-informada e justificada que uma pessoa pode dar a outra sobre *"o que é o caso?"* é indispensável.

Quando me ocorreu escrever sobre a dialética da *primeira* e *segunda pessoas* no meu esforço de entender a *conversação,* eu estava preocupado com aquilo que eu chamo de *arena epistêmica*[10]: o horizonte da experiência pública em que as pessoas assumem compromissos, metas e objetivos epistêmicos comuns. Nesses compromissos e objetivos está incluída a tomada em consideração das evidências disponíveis e a obtenção da verdade por meio das trocas intersubjetivas. Outro compromisso pode ser este: em disputas e desacordos, apresentar razões em favor das próprias crenças e considerar razões contrárias.

É no confronto interpessoal que podem surgir *desacordos legítimos* e, consequentemente, uma solução para o desacordo.

Na conversa, quando os interlocutores tentam se entender mutuamente, no mais das vezes, não se sabe, de início, se os signos guardam o mesmo valor semântico (e de verdade) entre os interlocutores e, por essa razão, é necessário um trabalho intelectual que podemos perfeitamente chamar de *investigação* e busca de *esclarecimento*. Na prática cotidiana, a

10 Esse termo a aparece em C. Elgin (2013, p. 144). Agradeço ao Tiago Ferreira por me alertar sobre essa passagem.

pergunta sobre o que significa, no mais das vezes, é uma pergunta sobre o que é e *vice-versa*. Os interlocutores pronunciam suas declarações ("está chovendo", "Deus existe", "há uma guerra sangrenta") e aquilo que chamo de *investigação* procura, ao mesmo tempo, uma explicação da "causa comum" e do significado da frase significativa pronunciada. O que exigirá que o *significado próprio* da frase, do ato de dizer alguma coisa, vai ser revelado no processo de pergunta e resposta – um processo que pode ser bem-sucedido... ou não.

A consciência de si pode ser retratada de um jeito não teórico, como o simples estado de *estarmos considerando*, *não estarmos alheios* ao que se passa em nós. Muitas vezes essa *consciência de si* sobrevém de uma maneira violenta, inoportuna, molestando a paz que é *estar acreditando*. Aquilo que habitualmente chamamos de *reflexão,* como *pensar melhor a respeito de*, principalmente quando se trata das próprias opiniões, está correlacionada a esses episódios inoportunos e epistemicamente perturbadores. A reflexão está presente no momento em que a pessoa se encontra em situações nas quais há uma pergunta dirigida a ela que coloca suas crenças sob suspeita. Isso pode ser feito pela própria pessoa em relação às suas crenças passadas, quando se vê diante de novas provas e razões que impõem uma *revisão* da sua crença, mas geralmente o desafio surge de outras pessoas. É normal que alguém nos questione sobre quais são as nossas razões para acreditar em algo; ele pode até mesmo nos desafiar com boas razões opostas.

Na disputa dialética, tal como aparece originariamente em Platão (Gadamer, 1991; Davidson, 1994, 2005), os interlocutores podem partir de uma afirmação, e no movimento do diálogo um dos falantes pode ser persuadido a usar a palavra que desencadeou o dissenso em uma acepção que não estava presente no início da conversa. O *desacordo dialético* envolve interlocutores que são pares epistêmicos que, de um lado, sustentam crenças divergentes sobre um mesmo *assunto* e, do outro, são desafiados, num confronto argumentativo, a expor e justificar suas posições sobre esse *assunto*. As pessoas que participam dessa forma de desacordo realizam uma investigação sobre *o que é o caso*, sobre se o que se declara

é verdadeiro ou falso, ainda que tudo orbite em torno do fato de que as pessoas tenham, no ponto de partida da conversa, razões em desacordo e precisam decidir o que é epistemicamente justo fazer.

Essa é a beleza e a miséria da conversa, do jogo dialético. Por isso, cultivar as virtudes para conversar é ainda mais importante do que o que acreditamos – ainda que a conversa pensada pelo filósofo talvez não seja possível.

REFERÊNCIAS

ATWOOD, M. *Alias Grace*. London: Virago, 1996.

AUSTER, P. *Invisible*. New York: Picador, 2009.

AUSTIN, J. L. Other minds. *In*: UNGER, P. *Philosophical Papers*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1946. p. 76-116.

BAKER, G.; MORRIS, K. *Descartes' Dualism*. London: Routledge, 1996.

BERNECKER, S. Triangular Externalism. *In*: LEPORE, E.; LUDWIG, K. (ed.). *A Companion to Donald Davidson*. Malden Wiley-Blackwell, 2003. p. 444-455.

BOGHOSSIAN, P. A. Content and self-knowledge. *In*: LUDLOW, P.; MARTIN, N. (ed.). *Externalism and Self-knowledge*. Stanford: CSLI Publications, 1998. p. 149-173.

DARWALL, S. *The Second-person Standpoint*: morality, respect, and accountability. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

DAVIDSON, D. Radical Interpretation. *In*: DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford : oxford University Press, 1984. p. 125-139.

DAVIDSON, D. Dialectic and Dialogue. *In*: PREYER, G. *et al.* (ed.). *Languague, Mind, and Epistemology*. Dordrecht: Kluwer, 1994. p. 429-30.

DAVIDSON, D. Plato's Philosopher. *In*: DAVIDSON, D. *Truth, Language, and History*. Oxford: Clarendon, 2005. p. 223-240.

DAVIDSON, D. Rational Animal. *In*: DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001a. p. 95-106.

DAVIDSON, D. The Second Person. *In*: DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001b. p. 107-121.

DAVIDSON, D. Three Varieties of Knowledge. *In*: DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001c. p. 205-220.

DEWEY, J. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, 1958.

ELGIN, C. Epistemic agency. *Theory and Research in Education*, London, v. 11, n. 2, p. 135-152, 2013. Disponível em: https://eric.ed.gov/?id=EJ1014266. Acesso em: 27/03/2021.

EVANS, G. *Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

GADAMER, H.-G. *Plato's Dialectical Ethics*: phenomenological interpretations relating to the philebus. New Haven: Yale UP, 1991.

KRIPKE, S. *Wittgenstein on rules and private language*. Cambridge: Blackwell, 1982.

LEWIS, D. K. *Convention*: *A Philosophical Study*. Malden: Wiley-Blackwell, 1969.

MCGINN, C. *Mental Content*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

MONTAIGNE, M. de *Les Essais. Livre III*. Paris: PUF, 1988.

MORAN, R. *Authority and Estrangement*: an essay on self-knowledge. Princeton: Princeton University Press, 2001.

QUINE, W. V. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

SEARLE, J. *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

SILVA FILHO, W. J. *Sem Ideias Claras e Distintas*. Salvador: Edufba, 2013.

SMITH, P. J. Consciência, vaidade e surpresa. *In*: SILVA FILHO, W. J.; SMITH, P.; SANTOS, P. (org.). *Crença, Verdade, Racionalidade*. Salvador: Edufba, 2014. p. 85-110.

VERHEGGEN, C. Davidson's Second Person. *The Philosophical Quartely*, [Israel], v. 47, n. 188, p. 361-369, 1997.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2000.

SOBRE OS AUTORES

BRUNO BORGE

Doutor em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires (UBA) e pesquisador assistente do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet), além de docente de Filosofia das Ciências da Faculdade de Filosofia e Letras (FFyL) da UBA, onde integra e dirige projetos de pesquisa sobre filosofia das ciências e metafísica. É autor do livro *Conociendo la estructura del mundo: el realismo estructural en el marco del debate realismo vs. antirrealismo científicos* (Universidad de Buenos Aires – Teseo Press, 2015). Foi pesquisador visitante no Departamento de Lógica e Filosofia Teórica da Universidade Complutense de Madrid, e tem realizado pesquisas no Departamento de Filosofia I da Universidade de Granada, no Departamento de Filosofia da Universidade de Málaga e no Departamento de Metafísica e Teoria do Conhecimento da Universidade de Valencia. Atualmente trabalha no Instituto de Filosofia Dr. Alejandro Korn da FFyL-UBA e na Sociedade Argentina de Análise Filosófica (Sadaf). Especialista em Filosofia das Ciências e Metafísica da Ciência, tem trabalhado com questões do desacordo em ciência e com a epistemologia do desacordo.

CHRIS RANALLI

Obteve seu doutorado em Filosofia pela Universidade de Edimburgo. Atualmente é professor assistente de Filosofia na Universidade de Amsterdam. Realizou também uma pesquisa pós-doc na Universidade Nacional

Autônoma do México (UNAM) e atualmente forma parte do grupo de pesquisa ERC Extreme Beliefs, onde pesquisa temas como as atitudes extremistas e câmaras de eco. Também é professor afiliado da rede Thinking About Suspension, da Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation). Nesse caso explora a relação entre a suspensão de juízo e nossos compromissos pessoais e éticos. Seu trabalho se concentra principalmente na epistemologia, ainda que também possua interesse na ética e filosofia da mente.

EDUARDA CALADO BARBOSA

Obteve seu doutorado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 2018. Atualmente trabalha como bolsista de pós-doutorado no Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet), Argentina. Especialista em Filosofia da Linguagem, especialmente no tema das pressuposições e nos mecanismos de reparação da comunicação espontânea. No passado trabalhou com o tema do debate entre o minimalismo e o contextualismo, e com o tema do contextualismo epistêmico. Outras áreas de interesse incluem a interface entre a semântica e pragmática, a filosofia da mente e da ação e a filosofia feminista da linguagem.

ELEONORA ORLANDO

Possui um mestrado em Filosofia pela Universidade de Maryland e um doutorado em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires (UBA). Especialista em Filosofia da Linguagem, tem trabalhado com a teoria da referência, termos gerais e rigidez, sobre o debate do contextualismo e a semântica e a ontologia dos nomes de ficção. Atualmente trabalha com (I) a análise sintática, semântica e pragmática dos pejorativos de grupo e (II) com os juízos e predicados estéticos grossos. Também está interessada em problemas da filosofia da literatura, assim como na ontologia e na interpretação de obras literárias. Já dirigiu projetos de pesquisa como pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet), tanto nessa instituição como em outras agências governamentais

argentinas. Além disso, foi presidente da Sociedade Argentina de Análise Filosófica (Sadaf) e da Associação Latinoamericana de Filosofia Analítica (ALFAn). Foi editora-chefe da revista *Análise Filosófica* e atualmente dirige o selo editorial da Sadaf.

FELIPE ROCHA L. SANTOS

Pesquisador pós-doc no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF/UFBA), sendo bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Mestre em Filosofia pela UFBA, com especialidade em Lógica, e doutor em Filosofia pela UFBA, com especialidade em Epistemologia. Realizou um estágio de doutorado-sanduíche na Universidade da Califórnia – Irvine (UCI), além de uma pesquisa pós-doutoral pela Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), e foi pesquisador visitante da Universidade de Colônia. É autor do livro *Epistemologia e virtudes intelectuais: do conhecimento ao entendimento* (Editora Fi, 2018), além de ser autor de artigos sobre os mais diversos temas em epistemologia.

GUSTAVO ARROYO

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim. Atualmente é pesquisador docente na Universidade Nacional de General Sarmiento. Suas áreas de interesses são a lógica, a epistemologia e a filosofia da linguagem. Tem trabalhado com a teoria da argumentação informal, o desacordo entre pares epistêmicos e os desacordos profundos.

JULIOMAR MARQUES SILVA

Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente desenvolve pesquisa de doutorado também em Filosofia nessa mesma universidade. Foi professor substituto do

Departamento de Filosofia da UFBA no ano de 2017. Integrante do grupo de pesquisa Investigações Filosóficas: Mente, Realidade e Conhecimento. Durante a graduação foi bolsista do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic) e do Programa de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid). Desde o início da graduação desenvolve pesquisa relacionada ao ceticismo antigo, em particular nas Hipotiposes pirronianas de Sexto Empírico.

NATALIA BUACAR

Doutora em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires (UBA), com sua especialidade em Lógica. Atualmente é chefa de trabalhos práticos nas disciplinas de Lógica e Lógica Superior, na Faculdade de Filosofia e Letras (FFyL) da UBA, e também professora do curso de Introdução ao Pensamento Científico, do ciclo básico da UBA. Seus principais interesses são a normatividade da lógica e as teorias semanticistas do significado.

NICOLÁS LO GUERCIO

Licenciado em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires (UBA) e possui doutorado pela mesma universidade. Atualmente é pesquisador pós-doutorado pela Agência Nacional de Promoção da Ciência e Técnica, Argentina. Tem especialidade em Filosofia da Linguagem e Epistemologia. Em filosofia da linguagem, trabalha com o contextualismo e o relativismo sobre a verdade, a interface entre a semântica e pragmática, a semântica dos nomes próprios e atualmente estuda a semântica e a pragmática da linguagem expressiva em geral, especialmente dos pejorativos de grupo. Em epistemologia, estuda a epistemologia do testemunho, a epistemologia do desacordo, a natureza da evidência de segunda ordem e a acrasia epistêmica.

RAMIRO CASO

Obteve seu doutorado em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires (UBA), se especializando em Filosofia da Linguagem. É pesquisador assistente

no Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet) e chefe de trabalhos práticos no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Letras (FFyL) da UBA. Também é pesquisador júnior no Buenos Aires Logic Group. Atualmente pesquisa sobre a modalidade epistêmica e deôntica e sobre a semântica e a pragmática dos pejorativos de grupo. Também tem estudado questões relacionadas ao relativismo semântico e, de modo mais geral, tem analisado o problema da generalidade absoluta na semântica da linguagem natural. Outras áreas de interesse são as teorias sobre o tema (*aboutness*), o ficcionalismo, a semântica e ontologia dos termos de ficção, a semântica dos predicados estéticos, a epistemologia do desacordo e a metafísica e a epistemologia da probabilidade.

WALDOMIRO J. SILVA FILHO

Professor titular de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pesquisador associado do Cologne Center for Contemporary Epistemology and the Kantian Tradition da Universität zu Köln, Alemanha. É autor de inúmeros artigos e ensaios e, entre outros, dos seguintes livros: *A calamidade* (2022), *Procurando razões* (2022), *Porque a filosofia interessa à democracia* (2020), *Thinking about oneself* (com Luca Tateo, 2019), *Sem ideias claras e distintas* (2013) e *Epistemology of conversation: first essas* (no prelo).

Formato: 17 x 24 cm
Fontes: Conduit ITC, Ashbury
Miolo: Papel Off-Set 75 g/m2
Capa: Cartão Supremo 300 g/m2
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 300 exemplares

Felipe Rocha L. Santos

Fez seu doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), realizou estágios de pesquisa na Universidade da Califórnia – Irvine (UCI) na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). É autor do livro *Epistemologia e virtudes intelectuais* (2018).

Nicolás Lo Guercio

Doutor em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires e é pesquisador pela Agência Nacional de Promoção da Ciência e Técnica, Argentina. Tem especialidade em Filosofia da Linguagem e Epistemologia e se dedica principalmente a temas como epistemologia do testemunho e a epistemologia do desacordo.

Waldomiro J. Silva Filho

Professor titular de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pesquisador associado do Cologne Center for Contemporary Epistemology and the Kantian Tradition da Universität zu Köln. É autor de, entre outros, *Epistemology of Conversation* (2024), *Procurando razões* (2022), *Thinking about Oneself* (com Luca Tateo, 2019).

O caso é que na dinâmica das nossas vidas sociais e do trabalho do entendimento, nossas crenças podem ser constante e razoavelmente desafiadas. Para o pensamento, os desacordos não são apenas inevitáveis, mas necessários. Este livro busca oferecer uma visão geral de alguns dos debates filosóficos contemporâneos em torno da noção de desacordo, a partir da discussão de propostas originais formuladas, em sua maioria, por filósofas e filósofos sul-americanos.

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CAPES

ISBN 978-65-5630-647-6
9 786556 306476